مولانا

گنجینهٔ معنوی

با آثاری از

سید حسین نصر
ویلیام چیتیک
آنماری شیمل

ترجمه و تحقیق
شهاب‌الدین عباسی



این سخن آبی ست از دریای بی پایان عشق
تا جهان را آب بخشد جسم ها را جان کند

در آدمی، عشقی و دَردی و خارخاری و تقاضایی هست که اگر صدهزار عالَم ملک او شود نیاساید و آرام نیابد. این خلق به تفصیل در هر پیشه و صنعتی و مذهبی و تحصیل نجوم و طب و غیرذلک، جهد می‌کنند و هیچ آرام نمی‌گیرند زیرا آنچه مقصود است به دست نیامده است آخر معشوق را **دلارام** می‌گویند یعنی که دل به وی آرام گیرد پس به غیر چون آرام و قرار گیرد؟

این جمله خوشی‌ها و مقصودها چون نردبانیست و چون پایه‌های نردبان جای اقامت نیست ـ از بهرِ گذشتن است ـ خنک او را که زودتر بیدار و واقف گردد تا راهِ دراز بر او کوته شود و در این پایه‌های نردبان عمرِ خود را ضایع نکند.

کلماتی از مولانا جلال‌الدین محمّد (۶۰۴-۶۷۲ هجری) بزرگترین عارف شاعر ایران و از شگفتی‌های تبار آدمی. کتاب‌حاضر روزنه‌ای است به دنیای معنوی و پرامید او.

تو مگو ما را بدان شه بار نیست — با کریمان کارها دشوار نیست





شابک: ۹۶۴-۵۸۸۱-۸۸-۹ ISBN: 964-5881-88-9



انتشارات مروارید

گنجینه معنوی مولانا

با آثاری از
سید حسین نصر
ویلیام چیتیک
آنماری شیمل

ترجمه و تحقیق شهاب

جلال‌الدین مولوی (۶۰۴-۶۷۲ هـ. ق) شاعر و صوفی بزرگ ایرانی به سال ۶۰۴ هجری در بلخ به دنیا آمد. حوالی سال ۶۱۶ هـ به همراه پدرش بهاء ولد که یک عالِم صوفی محبوب بود، و خویشاوندانش زادگاه خود را ترک گفت. مقصد زیارت مکه بود. نوشته‌اند که در بین راه، در نیشابور عطار نسخه‌ای از اسرارنامهٔ خود را به بهاء ولد تقدیم کرد و گفت دیری نگذرد که این پسر تو آتش در سوختگانِ عالَم زند. مولوی که علوم اسلامی را به خوبی فرا گرفته بود صاحب سلوک معنوی بود پس از مرگ بهاء ولد، در قونیه، در جای مقام مذهبی او نشست و به ارشاد معنوی مردم مشغول شد. در سال ۶۴۲ هـ شمس تبریزی به قونیه آمد و زندگی مولوی متحوّل شد، «زاهدِ کشوری بُدم صاحب منبری بُدم / کرد قضا دل مرا عاشق و کف‌زنانِ تو» چنانکه اهل تحقیق نوشته‌اند «تأثیر معنوی شمس به یک معنی گوهرهای باطنی و نهفته در جان مولوی را در قالب شعر جنبهٔ بیرونی بخشید و دریای وجود او را به جنبش و تکاپو درآورد که حاصلش امواج عظیمی بود که تاریخ ادبیات فارسی را دگرگون ساخت.»

آثار مولانا جملگی به زبان فارسی است: ۱. مثنوی معنوی که آن را بزرگترین حماسه روحانی در ادبیات جهان شمرده‌اند، ۲. دیوان شمس (مجموعه اشعار به غزل، ترجیع‌بند و رباعی) که شور و جذبه‌های عارفانه در آن موج می‌زند، ۳. فیه ما فیه اثری به نثر که از بهترین متون در ادبیات و عرفان اسلامی است، ۴. مجالس سبعه (خطابه‌های هفت‌گانهٔ مولوی پیش از آشنایی با شمس)، و ۵. مکتوبات که نامه‌های مولاناست.



انتشارات فرواره

آنماری شیمل (۱۹۲۲-۲۰۰۲) محقق مشهور آلمانی و از مولوی‌پژوهان برجسته در سطح جهانی است که بیشتر عمرش را صرف تحقیق و پژوهش در ادبیات و عرفان اسلامی کرد. دارای چندین دکترای افتخاری از دانشگاه‌های جهان، و جوایز و نشان‌های معتبر علمی و فرهنگی است. در کتاب شکوه شمس (۱۹۷۸) می‌نویسد که بیش از ۴۰ سال، پیوسته با عرفان و اندیشهٔ مولانا پیوند علمی و قلبی داشته است. ویلیام چیتیک (۱۹۴۳ -) از محققان صاحب‌نام امریکایی در تصوّف و عرفان اسلامی است که تحقیقات ارزنده و گسترده‌ای دربارهٔ ابن عربی، مولوی و جامی انجام داده است. کتاب راه عرفانی عشق، تعالیم معنوی مولوی (۱۹۸۳) او، پیش از این به فارسی ترجمه و منتشر شد. او دکترای زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران دارد. سیدحسین نصر (۱۳۱۲ -) محقق سنّت‌گرای معروف ایرانی مقیم امریکاست که تاکنون بیش از ۵۰ کتاب و صدها مقاله از او به چاپ رسیده است. او دانش‌آموختهٔ M.I.T و دارای دکترای تاریخ علم و فلسفه از دانشگاه هاروارد است.

شهاب‌الدین عباسی فوق لیسانس فلسفهٔ غرب از دانشگاه تهران دارد و تاکنون در حوزه‌های گوناگون از جمله فلسفه، الهیات و دین‌پژوهی، و عرفان و تصوّف کتاب‌های متعددی منتشر کرده است. آثار او عبارتند از: الهیات فلسفی توماس اکوئیناس (ترجمه و شرح)، مثنوی لسان‌الغیب (تصحیح)، پرواز فراسوی زمان (ترجمهٔ داستانی معاصر الهام گرفته از منطق‌الطیر عطار)، داستان‌نامهٔ فارسی، دایرة‌المعارف قصه‌های ایرانی (تألیف، کتاب اول: مجموعهٔ کامل قصه‌های قابوس‌نامه، و کتاب دوم: مجموعهٔ کامل قصه‌های مثنوی دفتر اول، ...)، راه عرفانی عشق، تعالیم معنوی مولوی (ترجمه)، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام (ترجمه) و کتاب حاضر؛ در آستانهٔ انتشار: زندگانی پیامبران، تاریخ فلسفهٔ غرب، و تاریخ فلسفهٔ شرق. در حال حاضر دو اثر در فلسفه، و عرفان در دست ترجمه دارد.



گنجینهٔ معنوی مولانا

با آثاری از

سیدحسین نصر، ویلیام چیتیک و آنماری شیمل

ترجمه و تحقیق

شهاب‌الدین عباسی



انتشارات مروارید

نصر، سیدحسین، ۱۳۱۲ ـ Nasr, Seyyed Hossein ؛ ویلیام چیتیک، ۱۹۴۳ - ،
آنِماری شیمل؛ ۱۹۲۲-۲۰۰۳؛
گنجینهٔ معنوی مولانا/ ترجمه و تحقیق شهاب‌الدین عباسی. ــ تهران: مروارید، ۱۳۸۳.
ISBN 964-5881-88-9

فارسی ـ انگلیسی.
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
با شرح و توضیح متن.
۱. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴-۶۷۲ق. ــ نقد و تفسیر. ۲. شعر فارسی ــ قرن ۷ ق. ــ تاریخ و نقد. ۳. شعر فارسی ــ قرن ۷ ق. ــ ترجمه شده به انگلیسی. ۴. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴-۶۷۲ق. ــ عرفان. الف. چیتیک، ویلیام Chittick, William C. ب. شیمل، آنِماری، ۱۹۲۲-۲۰۰۳ م، Schimmel, Annemarie. گردآورنده و مترجم. ج. عنوان، مترجم و محقق.

۹گ۶ض/ ۵۳۰۵ PIR　　　ن‌س/۸۳۹م۳۱/۱فا۸
۱۳۸۳
کتابخانه ملی ایران　　　۸۳-۳۸۲۰۱م





مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها: تهران، خیابان شهید لواسانی، پلاک ۹۱
انتشارات مروارید، تهران: خیابان انقلاب، روبروی دانشگاه تهران، ۱۳۱۲
ص. پ. ۱۶۵۴-۱۳۱۴۵ / تلفن ۶۴۰۰۸۶۶ - ۶۴۱۴۰۴۶ - ۶۴۸۴۰۲۷ ـ ۶۴۸۴۶۱۲
morvarid_ pub@yahoo.com
www.iketab.com



گنجینهٔ معنوی مولانا
با آثاری از سیدحسین نصر، ویلیام چیتیک و آنماری شیمل
ترجمه و تحقیق: شهاب‌الدین عباسی
چاپ اول ۱۳۸۳
چاپ گلشن
صحافی نوری
تیراژ ۲۲۰۰ جلد
شابک ۹-۸۸-۵۸۸۱-۹۶۴　　　ISBN 964-5881-88-9
۵۰۰۰ تومان



فهرست

گنجینهٔ معنوی مولانا، شامل این متن‌ها در سه بخش اصلی است: در بخش اول، در ابتدا ترجمهٔ کوتاه شده‌ای از کتاب انگلیسی دکتر سیدحسین نصر با عنوان مولانا جلال‌الدّین رومی، شاعر و عارف عالی‌مقام ایرانی[1] می‌آید. دکتر نصر در این اثر پس از بحثی مختصر دربارهٔ زندگانی و آثار مولانا، با استفاده از مفهوم زیبایی و تمایز میان صورت و معنی در عرفان مولوی شرحی بسیار کوتاه از تعالیم او به دست می‌دهد و در بخشِ پایانیِ کتابِ خود گزیده‌ای از ترجمه‌های ویلیام جونز، ویلیام ردهاوس، وینفیلد، پالمر، ادوارد براون، رینولد نیکلسن و آربری از مثنوی و رباعیاتِ مولانا ارائه می‌دهد. متن کامل انگلیسی نیز در پایان کتاب حاضر ذکر شده و بخش سومِ آن را تشکیل می‌دهد.

دومین متن بخش اول، اثری است از دکتر آنِماری شیمل که ترجمهٔ مقاله‌ای است از ایشان با عنوان مولانا: دیروز، امروز و آینده[2]. پروفسور شیمل در این مقاله به گوشه‌هایی از تعالیم و عرفان مولانا اشاره می‌کند و در ضمن، به نقش و جایگاه کسانی چون شمس، صلاح‌الدین زرکوب،

---

1. Jalāl al-Dīn Rūmī: Supreme Persian Poet and Sage, Tehran: Shūrā-ye Ālī-ye Farhang o Honar, 1974.

2. Mawlānā Rūmī: yesterday, today, and tomorrow.

حُسام‌الدین چَلَبی و فرزند ارشد مولانا یعنی سلطان وَلَد می‌پردازد و به تأثیرات مولانا در طول قرون و اعصار اشاراتی می‌کند. متن سوم بخش اول ترجمهٔ کامل کتابی از دکتر ویلیام چیتیک با عنوان مقدمه‌ای بر عرفان مولوی[1] است که شامل پیشگفتاری از دکتر نصر است و پس از مقدمهٔ نویسنده، طی چهار فصلِ تصوّف و اسلام، خدا و جهان، ماهیت انسان، و تصوّف و عرفان عملی می‌کوشد تصویری کلّی از تعالیم عرفانی و اندیشه معنوی مولانا ترسیم کند. پروفسور چیتیک در این اثر برای بیان و شرح اندیشه‌های مولوی گاه از کلام ابن عربی استفاده کرده است[2]. نسبت و ارتباط میان عرفان مولوی و عرفان ابن‌عربی مسألهٔ دشواری است که اظهارنظرهای مختلفی دربارهٔ آن شده است، در کتابِ حاضر به گوشه‌هایی از این مسأله اشاره شده، از جمله در نوشته‌ای کوتاه به نام مولانا و ابن‌عربی که در پایان بخش اول آورده شده است.

بخش دوّم کتاب که هستهٔ اصلی آن را تشکیل می‌دهد گنجینهٔ معنوی مولانا نام دارد که منتخبی عمدتاً از مثنوی به قلم ژولیت می‌بی است[3]. او در مقدمهٔ دو، سه صفحه‌ای کتابِ خود به زندگانی و مقام عرفانی مولوی اشاره می‌کند ولی توضیحی دربارهٔ روش خود در انتخاب متن‌ها و ترجمهٔ آنها نمی‌دهد امّا می‌توان گفت عمدتاً بر ترجمهٔ نیکلسن از مثنوی و ترجمهٔ آربری از فیه‌مافیه تکیه کرده است و مواردی هم آنها را بازنویسی کرده که چنانکه در جای خود نشان داده شده، گاه از دقّت و صحّتِ ترجمه دور شده است. سعی وی آن بوده که ترجمه‌ای روان و خوشخوان ارائه دهد.

---

1. The Sufi Doctrine of Rumi: An Introduction, Tehran: Aryamehr University, 1974.

۲ـ پروفسور ویلیام چیتیک در اثر دیگری به نام راه عرفانی عشق، تعالیم معنوی مولوی که ترجمهٔ آن به همین قلم با مشخصات زیر به چاپ رسیده است چنین شیوه‌ای به کار نبرده و عمدتاً به خود آثار مولانا استناد و استشهاد کرده است.

راه عرفانی عشق: تعالیم معنوی مولوی، نوشتهٔ ویلیام چیتیک، ترجمهٔ شهاب‌الدّین عباسی، انتشارات پیکان، چاپ اول تهران ۱۳۸۲، ۵۲۰ صفحه.

3. Rumi, A Spiritual Treasury, Compiled by Juliet Mabey, oneworld, Oxford, 2000.

کتاب ژولیت می‌بی هیچ شرح و توضیحی دربر نداشت و مترجم و محقق کتابِ حاضر خود، همهٔ ۱۴۱ قطعهٔ گزیدهٔ متنِ دوزبانه را شرح کرده و کوشیده مطالبی مناسبْ در پیوند با موضوع هر قطعه به دست دهد.

بخش سوّم، متن کامل انگلیسیِ کتابِ مولانا جلال‌الدّین رومی شاعر و عارف عالی‌مقام ایرانی به قلم دکتر سیدحسین نصر است که چنانکه گفته شد ترجمهٔ خلاصه‌ای از آن در ابتدای بخش اوّلِ کتاب حاضر ذکر شده است. دربارهٔ نویسندگان هم به اختصار می‌توان گفت که سیدحسین نصر (فروردین ۱۳۱۲ ش) استاد کرسی مطالعات اسلامی در دانشگاه جورج واشنگتن در امریکا و از محققان سنّت‌گرای صاحبنام ایرانی در غرب است که تاکنون بیش از پنجاه کتاب و ۵۰۰ مقاله از وی به چاپ رسیده است. او علاوه بر آثار فارسی، آثار بسیاری به انگلیسی به رشتهٔ تحریر درآورده که پاره‌ای از آنها به فارسی ترجمه و چاپ شده است[1]. آنماری شیمل (۱۹۲۲ـ۲۰۰۳ م) از محققان نامبرداری است که بخش عمدهٔ زندگی علمی و پژوهش‌های دانشگاهی خود را صرف تحقیق در فرهنگ و عرفان اسلامی بویژه اندیشه و عرفان مولوی کرده است. آثار ارزشمند بسیاری منتشر کرده که پاره‌ای از آنها به فارسی ترجمه و منتشر شده است[2]. ویلیام چیتیک (۱۹۴۳ م) دارای دکترای زبان و ادبیات فارسی است که نزد استادان صاحبنامی چون هانری کربن، توشیهیکوایزوتسو، سیدجلال‌الدّین آشتیانی، سیدحسین نصر و استادانی دیگر تحصیل کرده است. از متخصّصان نامدار عرفان اسلامی بویژه عرفان ابن‌عربی در سطح جهان است که تاکنون آثار بسیاری به رشتهٔ تحریر درآورده است. برخی

۱ـ یکی از جدیدترینِ این آثار کتابی است با این مشخصات: آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، نوشته دکتر سیدحسین نصر، ترجمهٔ شهاب‌الدّین عباسی، انتشارات سهروردی، چاپ اوّل، پاییز ۱۳۸۳، ۳۷۶ صفحه.

۲ـ یکی از بهترین این آثار، کتاب زیر است: شکوه شمس، سیری در آثار و افکار مولانا، نوشتهٔ آنماری شیمل، ترجمهٔ حسن لاهوتی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اوّل ۱۳۶۷، چاپ چهارم بهار ۱۳۸۲. ۹۸۰ صفحه.

از این آثار به فارسی نیز ترجمه و منتشر شده است[۱]. مقدمه‌ای بر عرفان مولوی که بخش اعظم بخش اوّلِ کتابِ حاضر را تشکیل می‌دهد دومین اثری است که از پروفسور ویلیام چیتیک به همین قلم به فارسی ترجمه شده است. در نگارش مطالب و توضیحاتی که در پانوشت‌ها آمده از آثار متعدّدی استفاده شده که مهمترین آنها عبارتند از: قرآن کریم، نهج‌البلاغه، آثار پنج‌گانه مولوی: مثنوی معنوی، فیه‌مافیه، کلیات شمس، مکتوبات، مجالس سبعه؛ مناقب‌العارفین افلاکی، کیمیای سعادت ابوحامد غزالی، زندگینامهٔ مولوی اثر فریدون سپهسالار، تذکرةالاولیاء عطار، احادیث مثنوی بدیع‌الزمان فروزانفر، بحر در کوزه عبدالحسین زرین‌کوب، احادیث و قصص مثنوی بدیع‌الزمان فروزانفر به کوشش حسین داودی، گلستان سعدی، فرهنگ فارسی سخن، شرح مثنوی بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مثنوی نیکلسن، شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، شرح مثنوی محمد استعلامی، شرح مثنوی کریم زمانی، راه عرفانی عشق: تعالیم معنوی مولوی ویلیام چیتیک، ترجمه مثنوی به قلم نیکلسن، ترجمه فیه‌مافیه به قلم آربری و نیز ترجمهٔ تکستن از فیه‌مافیه، جان جانان، منتخباتی از دیوان شمس با انتخاب و ترجمهٔ نیکلسن، و شکوه شمس اثر آنماری شیمل. امید است آنچه در این کتاب آمده دست‌کم سایه‌ای از «سخن» باشد و ذرّه‌ای از شیرینیِ کلام و شفابخشیِ اندیشه‌های معنوی را در جان مشتاقان جاری سازد:

«سخن سایهٔ حقیقت است و فرعِ حقیقت» و «سخنْ بی‌پایان است امّا به قدر طالب فرو می‌آید... حکمت همچون باران است، در معدنِ خویش بی‌پایان است امّا به قدر مصلحت فرود آید... شکر را در کاغذ کنند یا داروها را عطّاران، امّا شکر آن قدر نباشد که در کاغذ است: کان‌های شکر و

۱ـ از جمله راه عرفانی عشق: تعالیم معنوی مولوی که پیشتر در این مقدمه به آن اشاره شد، سیمای اسلام، و عوالم خیال: دیدگاه ابن‌عربی دربارهٔ تعدّد ادیان.

کان‌های دارو بی‌حدّ است و بی‌نهایت، در کاغذ کِی گنجد؟»[۱]

در پایان این گفتار لازم می‌دانم از همهٔ کسانی که در پدید آمدن این اثر سهیم بوده‌اند قدردانی کنم: از آقای حسن‌زاده مدیر محترم انتشارات مروارید که پیشنهاد نگارش کتابی داده بودند و کارها را با جدّیت دنبال کردند، و آقای مسعود فیروزخانی که کار دشوار حروفچینی و صفحه‌آرایی را با حسن سلیقه و دقت به انجام رساندند.

همسر خوبم در طول این راه، همراه و همدلم بود و در به ثمر رسیدن این اثر یاری‌ام کرد که صمیمانه از او قدردانی می‌کنم. خداوند را سپاس می‌گویم که همه چیز از او و به سوی اوست و از او می‌خواهم که ما را مصداق این بیت حافظ قرار ندهد:

فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید   شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد

شهاب‌الدّین عباسی
زمستان ۱۳۸۳

۱ـ فیه مافیه / ۷و ۲۹.

بخش اول

مولانا جلال‌الدین رومی
شاعر و عارف عالی‌مقام ایرانی

سید حسین نصر

جلال‌الدین مولوی، آن تنظیم کنندهٔ بی‌همتای موسیقی افلاک و بیان کنندهٔ اسرار الهی به زبان فرشتگان، در ششم ربیع‌الاول سال ۶۰۴ هجری قمری در بلخ زاده شد. شاگردانش از جمله احمد افلاکی او را سِرّ اللّه‌الاعظم می‌خواندند و در دنیای فارسی زبان معمولاً از او با نام مولانا یاد می‌کنند. در غرب، که شهرت او از قرن نوزدهم به سرعت فزونی گرفت معمولاً او را رومی (Rumi) می‌نامند و مقصود از روم آسیای صغیر است که مولوی بخشِ بیشتر زندگی‌اش را در آنجا سپری کرد.

جلال‌الدین در بلخ که یکی از مراکز عمدهٔ فرهنگ ایرانی بود زاده شد. او ثمرهٔ آن فرهنگ ایرانی اسلامی‌یی است که در قرن هفتم هجری در سرتاسر شرق سرزمین‌های اسلامی غالب بود و امروزه ایرانیان و نیز ترک‌ها و افغان‌ها و مسلمانان آسیای مرکزی و مسلمانان شبه‌قارهٔ هند و پاکستان وارثان آن هستند. و درست در این سرزمین‌هاست که خورشید میراث معنوی او طی هفت سدهٔ گذشته درخشش داشته است.

پدر جلال‌الدین، محمدابن‌حسین خطیبی معروف به بهاءالدین ولد و

ملقب به سلطان‌العلماء یک صوفی و عارف برجسته در بلخ بود و نَسَب معنوی‌اش به نجم‌الدّین کُبریٰ می‌رسد. او نویسندهٔ معارف است، شاهکاری در تصوّف که تأثیری انکارناپذیر بر مثنوی داشته است. زمانی که جلال‌الدین، ۱۲ ، ۱۳ ساله بود بهاء ولد به همراه خانواده‌اش بلخ را ترک کرد و رهسپار غرب شد. به قطع و یقین معلوم نیست که بهاء ولد چرا بلخ را ترک کرد. در این باره دو دلیل برشمرده‌اند: حملهٔ مغول‌ها و علل سیاسی داخلی. برخی از مورّخان این نظر را مطرح کرده‌اند که محمّد خوارزمشاه حاکم وقتِ قدرتمند بلخ و سایر نواحی خراسان، با طریقت کبرویه که بهاء ولد به آن تعلّق داشت مخالف بود و متکلم معروف، فخررازی که می‌دانیم در مخالفت با پیروان طریقتِ کبرویه سخن می‌گفت، او را در مخالفتش با صوفیان ترغیب می‌کرد. مورّخینی هم دلیل مهاجرت بهاء ولد را حمله قریب‌الوقوع مغول‌ها دانسته‌اند. گرچه از لحاظ تاریخی تعیین قطعی صحت و سقم هریک از این دلایل دشوار است به عقیدهٔ ما، با نظر به اینکه بهاء ولد در زمان عزیمتش، در بلخ بسیار مورد احترام بود و حتّی با وجود فشارهای داخلی‌یی که با آنها روبرو بود احتمالاً می‌توانست در آن شهر بماند، دلیل مهاجرت او به احتمال بسیار، حمله قریب‌الوقوع مغول‌ها بوده است.

هرچه بود، مشیّت الهی بر آن قرار گرفته بود که جلال‌الدین از ویرانی سهمگینی که کمی بعد گریبانگیر بلخ و سایر شهرهای خراسان شد نجات پیدا کند. بهاء ولد به همراه همهٔ خانوادهٔ خود و گروهی از شاگردانش احتمالاً حوالی سال ۶۱۷ هجری عازم غرب شد. گفته‌اند که در نیشابور با شاعرِ عارف و حکیم نامدار ایرانی، شیخ فریدالدین عطّار نیشابوری ملاقات کرد. به نوشتهٔ دولتشاه، عطّار «خود به دیدار مولانا بهاءالدین آمد. در آن زمان مولانا جلال‌الدین کم سن و سال بود. شیخ عطّار نسخه‌ای از کتاب اسرارنامه‌اش را به مولانا جلال‌الدین هدیه کرد و گفت: **«زود باشد که این پسر تو آتش در سوختگانِ عالَم زند.»**

هیچ دلیلی وجود ندارد که دربارهٔ وقوع چنین دیداری شک کنیم. یقیناً یک پیوند معنوی مستقیم بین عطّار و مولانا وجود داشته است به‌ویژه آنکه مولوی اسرارنامه را همواره عزیز می‌داشت و پاره‌ای از حکایت‌های آن را در مثنوی مورد استفاده قرار داد.

بهاء ولد با همراهانش از نیشابور رهسپار بغداد شد و در آنجا مورد استقبال گرم بسیاری از محققان و صوفیان آن شهر قرار گرفتند. از آنجا به حجاز رفتند و سپس در مکّه حج به جا آوردند. پس از این سفر بود که بهاءالدین به احتمال قریب به یقین درپی دعوتِ علاءالدین کیقباد حاکم آناتولی به آسیای صغیر آمد و عاقبت در قونیه اقامت گزید، شهری که تا به امروز با نام خانواده و خاندان او قرین است.

خانوادهٔ بهاء ولد در قونیه با برخورد گرم روبرو شدند، و بهاء ولد در آرامش و امنیت این شهر، به عنوان یک صوفی و عالِم دینی به سرعت شهرت پیدا کرد و زمانی که جلال‌الدین ۲۴ سال داشت با عزّت از دنیا رفت. عجیب است که جلال‌الدین با وجود نزدیکی به پدرش عمدتاً در علوم ظاهر بود که از او تعلیم دید. جلال‌الدین پس از درگذشت پدرش عملاً در جایگاهِ مذهبیِ او قرار گرفت و در مسائل مربوط به شریعت حُکم می‌کرد. او تا یک سال بدین کار مشغول بود تا آنکه برهان‌الدّین محقّق تِرمِذی را که یک استاد صوفیِ والامقام و خود از شاگردانِ بهاءالدین ولد بود ملاقات کرد.

به واسطهٔ برهان‌الدین بود که مولانا میراث معنوی پدرش را به ارث برد و با رموز و تعالیم تصوّف آشنا شد. او تا نه سال به راهنمایی برهان‌الدین به سلوک معنوی مشغول بود تا آنکه برهان‌الدین در سال ۶۳۸ هجری درگذشت. مولوی طی این دوره همچنان به مطالعه علوم دینی رسمی در مدرسهٔ حلاویه در حَلَب ادامه داد تا آنکه در علومی مانند تفسیر قرآن، علوم حدیث، فقه، کلام، و حتّی فلسفه استادی کامل شد. مولوی در زمرهٔ آن استادان صوفیی است که هم در علوم ظاهر و هم در علوم باطنی

صاحب‌نظرند. او در همهٔ علوم سنّتی تسلّط پیدا کرد و پس از نیل به آن معرفتِ متعالی‌یی که به معنای وصال هم بود و آثار و نشانه‌های همهٔ معارفی را که از جدایی میان فاعل شناسا (Subject) و امر آفاقی یا عین (object) سرچشمه می‌گیرد از میان برمی‌داشت، از آنها فراتر رفت.

در این دوره مولوی به دمشق هم سفر کرد و گفته‌اند که چند سالی را در این شهر که آن را خوب می‌شناخت زندگی کرد[1] پس از آنکه در علوم شریعت و تصوّف به مقام استادی رسید از سال ۶۳۸ تا ۶۴۲ هجری قمری به تعلیم علوم دینی پرداخت. مولانا معلّمی محبوب بود و بالغ بر چهارصد شاگرد در مجلس درس رسمی او شرکت می‌کردند. به احتمال زیاد، او در این زمان علوم باطنی را هم به گروه کوچکی از شاگردانش تعلیم می‌داد.

در سال ۶۴۲ زندگی مولوی در دیدار با شخصیت رازآمیز و نیرومند شمس تبریزی متحوّل شد. شمس مانند شهابی ناگهانی در آسمان زندگی مولوی ظاهر شد و با همان سرعتی که زندگی او را روشن کرد ناپدید شد. تردیدی نیست که شمس برای مولانا فقط یک مرشد یا استاد صوفی نبود، چون مولانا سال‌ها پیش از ملاقات با او سلوک عملی در تصوّف داشت بلکه چنین به نظر می‌رسد که شمس فرستاده‌ای الهی با نفوذی معنوی بود که به یک معنی حالات درونی مولانا را در قالب شعر «جنبهٔ بیرونی بخشید» و دریای وجود او را به تلاطم درآورد که نتیجهٔ آن، موج‌های عظیمی بود که تاریخ ادبیات فارسی را دگرگون کرد. دوستی معنوی میان این دو شخصیت برجسته، در تاریخ تصوّف کم‌نظیر است و در شرق حُکمِ مَثَل پیدا کرده است. امّا مصاحبت آنها دیری نپایید: شمس که از حسادتِ برخی از شاگردان مولوی به ستوه آمده بود قونیه را در سال ۶۴۳ ترک کرد.

۱ـ بعضی منابع از ملاقات مولوی با ابن‌عربی که او هم در دمشق زندگی می‌کرد و در آنجا درگذشت سخن گفته‌اند. امّا تعیین صحت و سقم تاریخیِ آن دشوار است. تردیدی وجود ندارد که این دو استادِ عظیم‌الشّانِ تصوّف و عرفان اسلامی حتّی اگر در عالم خاکی با هم ملاقات نکرده باشند به یقین در عالَم غیب با یکدیگر دیدار داشته‌اند. باری، ارتباط میان مولوی و ابن‌عربی پیچیده است، و شایسته است مطالعه و تحقیقی گسترده دربارهٔ آن انجام شود.

مولانا چنان بیقرار شد که برایش نامه‌ها و پیغام‌های بسیار فرستاد که حاوی نخستین اشعارش به فارسی و عربی بود و عاقبت وقتی مطّلع شد که شمس در دمشق است پسرش سلطان ولد را پی او فرستاد. شمس بالاخره قبول کرد به قونیه بازگردد و در سال ۶۴۴ چنین کرد. امّا پس از مدّت کوتاهی دوباره ناپدید شد ولی این بار دیگر هرگز بازنگشت. جلال‌الدین دو سال در جستجوی او بود و خود به دمشق آمد امّا حاصلی نداشت. شمس ناپدید شده بود و مولانا را با شمس، آفتاب عرفان که در عمقِ قلب مولانا می‌درخشید تنها گذاشت.

باقی عمر مولانا از سال ۶۴۷ تا ۶۷۲ دورهٔ تعلیم و نشر تصوّف، و علوم باطنیِ نهفته در آن بود. او شاگردان بسیار تربیت کرد که برخی از آنها مثل صلاح‌الدین زرکوب و حُسام‌الدین چَلَبی خودشان از راهنمایان معنوی بودند. صلاح‌الدین زرکوب، زرگری ساده بود امّا مقام معنوی والایی داشت که در سال ۶۵۷ درگذشت و بنابر وصیّت‌اش جنازهٔ او را با همراهی موسیقی صوفیانه به خاک سپردند. حُسام‌الدین چَلَبی هم اهل ارومیه، و پدرش استاد یکی از طریقت‌های فتوّت بود. حُسام‌الدین چَلَبی همان نقشی را نزد مولانا در سرودن مثنوی داشت که شمس در سروده شدن دیوان داشت. به همان نحو که شمس برانگیزانندهٔ مولوی در سرودن دیوان شمس بود، حُسام‌الدین نیز انگیزهٔ سرایش گنجینهٔ عظیم شعر عرفانیِ مثنوی شد.

در ماه جمادی‌الآخر سال ۶۷۳ هجری جلال‌الدین بیمار شد. او می‌دانست که لحظهٔ دیدار با معبود نزدیک است، لحظه‌یی که برای او فرخنده‌ترین لحظهٔ زندگی بود. او مرگش را پیش‌بینی می‌کرد و به همین مناسبت غزل معروفی سرود که مطلع‌اش چنین بود:

چه دانی تو که در باطن چه شاهی همنشین دارم
رُخِ زرّین من منگر که پای آهنین دارم

مولانا در پنجم جمادی‌الآخر سال ۶۷۲ در حالت بهجت و شادمانی، در

حالی که فرزندان معنوی و اعضای خانواده‌اش گِرد او بودند از دنیا رفت. صدرالدّین قونوی دیگر استاد بزرگ تصوّف در قونیه در آن ایّام، بر جنازهٔ او نماز خواند و پس از آن، جسمِ خاکی بزرگ‌ترین شاعرِ صوفیِ زبان فارسی در قونیه به خاک سپرده شد. مزار او تا به امروز یکی از مهم‌ترین زیارتگاه‌های جهان اسلام باقی مانده است.

آثار: آثار مولوی در تاریخ ادبیات فارسی هم از جهت کیفیت و هم به سبب غنای عظیمی که دارند یگانه و منحصر به فرد هستند. مولوی نقطهٔ اوجی است که هیچ‌کس از آن فراتر نرفت، دریایی است که رودهای بسیار به آن می‌ریزند و خود منشأ آثار و الهامات بیشمار شده است. آثار او تقریباً همه آثارِ پیشینِ استادان و محقّقان مسلمان ـ از مفسّرانِ قرآن گرفته تا رسالات صوفیانهٔ سنایی و عطار و ابن‌عربی ـ را باز می‌تاباند. و آثارِ او خود منشأ الهامات بسیار در آثار بیشماری است که طی هفت قرنی که از مرگ او می‌گذرد از بنگال تا ترکیهٔ امروز به رشتهٔ تحریر درآمده است.

پرحجم‌ترین اثر مولوی دیوان شمس است که بیشتر ابیات آن در حالتِ شور و جذبه سروده شده‌اند و چنان کیفیت موسیقیایی و آهنگینی دارند که در ادبیات فارسی بی‌نظیر است. دیوان شمس به همراه دیوان حافظ شاید در زمرهٔ کارهایی است که از جهت نظم و آهنگ درونی کلمات و هماهنگی و توازنِ آواها و حسّ و حالی که خواندن و شنیدن آنها در روحِ یک فارسی زبان برمی‌انگیزد کمتر تن به ترجمه‌پذیری می‌دهد.

مهم‌ترین اثر مولوی بدون تردید **مثنوی** است که جامی آن را «قرآنی به زبان فارسی» خوانده است. **مثنوی** درواقع یک تفسیر باطنی و عرفانیِ جامع از قرآن است و به خواهش حُسام‌الدین چَلَبی که از استاد خواسته بود کتابی دربارهٔ اسرار عرفانی به سبک و سیاق حدیقهٔ سنایی یا منطق‌الطیر عطار بنویسد سروده شد. این اثرِ بی‌نظیر در تصوّف و عرفان اسلامی، بیش از دیوان جنبهٔ تعلیمی و آموزشی دارد. مولانا در مثنوی، در تقریباً ۲۶ هزار بیت، از اقیانوس عظیم عالَمِ روح، و سیر و سلوک روح آدمی به آن

عالَم، سخن گفته است. مولانا با استناد به تاریخ مقدّس، حکایات و تمثیل‌های ساده، متون صوفیانهٔ پیش از خود، مباحثِ تحقیقیِ پیشینیان، زندگی عُرفا، و بسیاری منابع دیگر، تقریباً در تمام جنبه‌های متافیزیک، کیهان‌شناسی، و روانشناسی سنّتی غور می‌کند و جنبه‌های نظری و عملی آنها را مورد بحث قرار می‌دهد. کمتر اثر عرفانی در جهان هست که با چنین استادی، متافیزیک ناب را با بصیرتی ژرف نسبت به روح آدمی و شناخت دام‌هایی که پیش روی سالکِ راه حقّ است ترکیب کند.

سوّمین اثر منظوم مولانا رباعیات است که پاره‌ای از ابیات آن به پای اشعار قدرتمند دیوان شمس و مثنوی می‌رسند امّا رباعیّات در مجموع هرگز شهرت دو شاهکار شعری دیگر مولانا را پیدا نکرد. در میان آثار منثور مولوی، مهم‌ترین آنها بدون تردید فیه ما فیه است که اثری بی‌همتاست، شامل مباحث مولوی دربارهٔ وجوهِ متعدّد حیات و سلوک معنوی که پسر مولوی و سایر شاگردانش در مجالسِ درس او یادداشت و جمع‌آوری کرده‌اند. این اثر با صفا و صمیمیتی خاص و به شکل مستقیم، بسیاری از نکات ظریف و دقیق تصوّف و عرفان اسلامی را شرح و بیان می‌کند. فیه ما فیه یک راهنمایِ عملیِ ارزشمند برای سیر و سلوک معنوی است و برخی از وجوه شخصیت مولوی را که چندان به صورت مستقیم در دیگر آثار او مجالِ بروز پیدا نمی‌کنند آشکار می‌کند. مکتوبات (نامه‌های مولانا) و مجالس سبعه دو اثر دیگر مولوی به نثر هستند.

این آثار، میراث مکتوبِ «ملّای روم» هستند. جلال‌الدین در آثار و طریقت‌اش تا روزگار ما زنده مانده است و روح او همچنان کسانی را که قادر به سیر و سلوک معنوی‌اند برمی‌انگیزد و در سطحی عمومی‌تر شور و اشتیاق دینی مسلمانان مؤمن را شدت می‌بخشد. همچنین گفته می‌شود که مولوی از نوادر مشایخ و بزرگان صوفیه است که حتّی می‌تواند پس از مرگش، به شکلی رازآمیز افراد خاصی را از لحاظ معنوی «هدایت» کند. در هر حال آثار و روح مولانا امروز هم درست مثل هفت‌صد سال قبل که

زندان این جهان را ترک گفت زنده و تأثیرگذار است. و پیام او که از عالَم روح سرچشمه می‌گیرد امروزه همانقدر ارزشمند و صاحب اعتبار است که وقتی اولین بار بیان شد. زیرا سخنانِ او از جهانی می‌آید که نه زوال می‌پذیرد و نه پژمرده می‌شود. جهانی که در عین جوانی قدیم است و در عین قدمتْ جوان، جهانی که دربرگیرندهٔ انسان در سفرش به ابدیّت است.

نگاهی به تعالیم: دشوار بتوان اندیشه‌های مولوی را در چهارچوب یک نظام بسته گنجاند و شرحی نظاممند و جامع از تعالیم متافیزیکی و رازوَرانهٔ آن که مانند دریایی بیکرانه کم و بیش همه‌چیز را شامل می‌شود ارائه کرد. «گر بریزی بحر را در کوزه‌ای / چند گنجد قسمتِ یک روزه‌ای؟» می‌توان گفت در کمتر موضوعِ مهمی با ماهیت نظری و عملی هست که مولوی در آثارِ خود به نحوی به آن نپرداخته باشد. امّا در آثار او و حتّی در مثنوی، بحث دربارهٔ این موضوعات، در قالبِ منظم و ترتیب یافته‌ای نیست و از این حیث، ساختاری برخلافِ متون عملی تصوّف نظیر رساله قشیریهٔ امام قشیری، و کتاب المع ابونصر سراج و رسالات نظری مانند فصوص‌الحکم ابن‌عربی و انسان‌الکامل عبدالکریم جیلی دارد. با این همه، مثنوی طبیعتِ این هر دو قسم کار را واجد است. بعلاوه اگرچه در مثنوی نمی‌توان آن نظم و ترتیبِ ظاهر و آشکاری که در این آثار وجود دارد یافت، یک نظم و هماهنگی درونی در آن وجود دارد که اجزاء مختلف اثر را به یکدیگر می‌پیوندد.

آثار مولوی، خاصّه دو شاهکار شعریِ او مثنوی و دیوان در نسبت با سنّت صوفیان، از نظر شکل و محتوا با چهار نوع متن در تصوّف و عرفان اسلامی مرتبط‌اند: ۱- نخستین رساله‌های عملی در تصوّف، ۲- تذکره‌ها و زندگینامه‌های اولیاء و بزرگان تصوّف، ۳- آثار متأخرتر و ۴- شعر صوفیانهٔ فارسی. آثار مولوی شامل بخش‌های مفصّلی است در شرح احوال و مقاماتِ معنوی و نیز توصیه‌های عملی راجع به سیر و سلوک روحانی. می‌توان گفت آثار او از این حیث، در همان مسیر کار مشایخ

اوّلیهٔ تصوّف نظیر قشیری، مکّی، سراج و هُجویری قرار دارد.

دیگر بخش‌های آثار مولوی به‌ویژه مثنوی، متأثّر از نخستین تذکره‌های اولیاء و مشایخ تصوّف از حلیةالاولیاء ابونعیم تا تذکرةالاولیاء عطار، و نیز شرحِ احوال انبیاء و به طور کلی مؤمنان است. قرآن هم، یکی از منابعِ اصلیِ الهامِ او در بیان سرگذشت و احوال پیامبران است. اگر مولوی از زندگی انبیاء و اولیاء و دوره‌های تاریخ مقدّس سخن می‌گوید این نه برای شرح و توصیف گذشته بلکه برای طرح و توضیح مجاهدهٔ معنویی است که همواره در درون روح آدمیان جریان دارد. روح انسان میدان پیکاری است که در آن پیامبران و اولیاء (در مقابل شیطان) هر یک مطابق با عامل و قُوّه‌ای که در وجود آدمی است حماسهٔ تزکیه و رهایی و رستگاریِ او را رقم می‌زنند.



مولوی در مقام فردی مقدّس و هنرمندی با عظمت و جامعیتِ غیرمتعارف، نسبت به تأثیر معنوی زیبایی، آن «شکوهِ حقیقت» که برای او همواره دری به درون اسرار الهی می‌گشاید حسّاس بود. او زیبایی را جلوهٔ مستقیم پروردگار در این عالمِ کَون و فساد (پیدایی و تباهی) می‌شمرد و آن را بی‌واسطه‌ترین وسیله در برانگیختنِ آگاهی و بیداری نسبت به جهان معنوی می‌دانست. مولانا زیبایی را حجّت مستقیمِ وجود خدا و دلیل رحمتِ و قدرتِ نامتناهیِ او می‌دید. می‌توان گفت که در نزد مولوی، برهان وجود خدا را در این عبارت می‌توان خلاصه کرد: «زیبایی وجود دارد بنابراین خدا هست». افزون بر این، مولوی زیبایی را در همه جا از جمله در طبیعت بکر و در وجود انسان و در هنر می‌دید. امّا بیشتر از همه، در شعر و موسیقی و رقص مقدّس (سماع) بود که مولوی از زیباییِ صُوَر برای رسیدن به وجود یگانهٔ خداوند که فراتر از صُوَر و مَظاهرِ وجود است مدد می‌جُست.

در مثنوی و دیوان می‌توان برخی از عمیق‌ترین مباحث مربوط به اهمیت

معنوی موسیقی را یافت. در نظر مولوی انسان خود، سازی در دستان خداست و وجود او نوای موسیقی‌یی است که از این ساز برمی‌خیزد. به تعبیر مولانا: «ما چو چنگیم و تو زَخمه می‌زنی». کل پیام مولوی را با استفاده از کلیدی که خود او در تمایز نهادن میان صورت و معنا به دست می‌دهد می‌توان تشریح و تفسیر کرد. در نظر او، هر چیزی در عالَمِ تجلّی صورت و معنایی دارد. و این، راه دیگری برای توصیف و تفسیر دو وجه ظاهر و باطن است که از ویژگی‌های بارز تعالیمِ باطنی اسلام چه در تصوّف و چه در تشیع محسوب می‌شود. واقعیت در ظواهر خلاصه نمی‌شود. ظاهر، جلوه‌ای از چیزی‌ست، جلوه‌ای از ذاتی که معنایِ آن ظاهر است. اگر از مرتبهٔ صورت نگذریم و به معنا نرسیم نمی‌توانیم هیچ چیزی را به طور کامل درک کنیم. برای شناختن طبیعت، انسان و وحی باید به درون معنای اشیاء نفوذ کرد همانند مولانا، که می‌توانست با توسل به تقریباً همه چیز ـ از ساده‌ترین اعمالِ آدمی یا حتّی حیوانات گرفته تا رفیع‌ترین عبارات قرآن ـ حقیقت را شرح و بیان کند.

مولوی با تمایز نهادن میان صورت و معنا است که می‌تواند شرح و تفسیری تأویلی از کلّ واقعیت، هم «قرآن تکوینی» و هم «قرآن تشریعی» به دست دهد و از وحدتِ متعالی وجود و ادیان پرده برگیرد. جلال‌الدّین در کنار ابن‌عربی شاید پیشروترین شارح وحدت متعالی ادیان در تاریخ تصوّف، و همچنین یکی از مفسّران بزرگ آموزهٔ مهم و اساسی وحدت وجود است. مولوی همچنین به مدد تفکیک و تمایز میان صورت و معنا و با استفاده از صورت به عنوان رمزی که به معنا منتهی می‌شود، به شرح و تبیین عمیق‌ترین آموزه‌ها و تعالیم کیهان‌شناسی، روانشناسی، و انسان‌شناسی و نیز فلسفهٔ هنر می‌پردازد. در نزد مولوی، مثل همه اندیشمندان و عرفا، هیچ چیز جز ذات الهی، وجودِ قائم به خویش ندارد و به خود دلالت نمی‌کند. هر چیزی، غیر از ذات الهی، نماد و رمزی از مراتبِ بالاتر از خود در سلسله مراتبِ وجود است. در نظر مولانا همهٔ موجودات

نشانه‌ها و رمزهایی هستند که به عوالمِ روحانیِ ورای خود اشارت دارند. او نیز مانند همهٔ عارفان بر این عقیده است که همهٔ صُوَر و مَظاهرِ عالَمِ وجود رمزهایی هستند که شفافیت می‌یابند و حجاب از چهرهٔ «معنای» ماورایِ خود برمی‌گیرند.

بدون تردید مولوی از قلّه‌های رفیع تصوّف و عرفان اسلامی است. او حکیم و متافیزیک‌دانِ بی‌همتایی است که قادر است ابعاد مختلفِ مسائل نظری و متافیزیکی را به روشن‌ترین و زیباترین زبان بیان کند و عالی‌ترین حقایق را در قالبِ عینی‌ترین تعابیر و تصویرها در دسترس ما قرار دهد. او حقیقت را با زیبایی و معنا به کامل‌ترین شکلِ ممکن تلفیق کرد و بدین ترتیب توانست آثاری بیافریند که به روح و جانِ ادبیات فارسی بدل شده‌اند.

پیام مولوی و حضور او موهبتی آسمانی و نشانه‌ای از رحمت الهی است که امروزه هم، انسان می‌تواند هر وقت و هر جا که مایل باشد وجودش را در برابر پرتوهای زندگی‌بخش آن قرار دهد و خود را با معیارهای تغییرناپذیرِ آن منطبق سازد.

مولانا: دیروز، امروز، و آینده

آنِماری شیمل

دربارهٔ تأثیر مولانا و منزلت والای او در جهان اسلام باید گفت: برشمردن همهٔ ترجمه‌ها و شرح و تفسیرهایی که از زمان مرگ مولانا به سال ۱۲۷۳ میلادی بدین سو به زبان‌های مختلفِ دنیای اسلام از جمله فارسی، ترکی، اردو، سندی، پشتو، پنجابی، بنگالی و عربی در مورد آثار او به رشتهٔ تحریر درآمده، غیرممکن است. نام او را همه جا می‌یابیم و بخش‌های وسیعی از ادبیات فارسی، ترکی و ادبیات اسلامی هند نشان‌دهندهٔ تأثیر و نفوذ اوست. درواقع به دشواری می‌توان اثری ادبی و عرفانی یافت که بین استانبول و بنگال تألیف شده باشد و هیچ اشاره‌ای به اندیشهٔ مولانا نکرده یا به نقل بیتی از او نپرداخته باشد. حتّی در مناطقی که از مراکز آموزشی و جریان اصلی حیات ادبی به دور بوده‌اند، مثلِ ایالت سند، معروف است که برخی عرفا کل کتابخانه‌شان را به دیگران می‌بخشیدند یا وا می‌گذاشتند و فقط سه کتاب نزد خود نگاه می‌داشتند: **قرآن**، **مثنوی مولوی**، و **دیوان حافظ**.

هیچ عارف و شاعری از دنیای اسلام، به اندازهٔ مولوی در غرب مشهور نیست. بسیاری از آثارش به زبان‌های غربی، از انگلیسی تا سوئدی و

ایتالیایی ترجمه شده است. خود من در نوجوانی با مطالعهٔ ترجمهٔ پاره‌ای از غزل‌های او به زبان آلمانی توسّط فریدریش روکرت[1]، با مولانا آشنا شدم. ترجمهٔ آزاد روکرت که نخستین بار در ۱۸۲۰ انتشار یافت نه تنها مولانا جلال‌الدین را به دنیای آلمانی زبان شناساند بلکه قالب شعری غزل را هم به ادبیات آلمانی معرفی کرد. استاد روکرت یعنی یوزف فون هامر[2] که دستی قوی در ترجمهٔ متون عربی و فارسی و ترکی داشت، در کتابی که راجع به تاریخ ادبیات فارسی به سال ۱۸۱۸ منتشر ساخت از مولوی با ستایشِ بسیار یاد کرد. این کتاب منبعِ الهام بزرگی برای گوته و روکرت شد. هامر افزون بر این، در ۱۸۵۱ یعنی پنج سال پیش از مرگش در ۸۱ سالگی مقاله بلندی دربارهٔ یکی از شرح‌های ترکی مثنوی نوشت. این مقاله ـ که بسیاری از محققان مولوی، از جمله محقّقِ پیشرو و صاحب اعتباری چون نیکلسن، چندان به آن توجه نکردند ـ شرحی عالی از تعالیم اساسی مولوی به دست می‌دهد و به رغم فقدان ظاهریِ ساختاری منظم در مثنوی، بر وحدت و یگانگی اندیشه در آن تأکید می‌کند. هامر همچنین بر این نکته اصرار می‌ورزد که مولوی را نمی‌توان یک وحدتِ وجودی (Pantheist) خواند چنان که بسیاری از محقّقان اروپاییِ همعصر او و حتّی در روزگار ما تصوّر می‌کنند، بلکه قویاً بر بنیان قرآن و سنّت نبوی تکیه کرده است.

پس از اولین «دیدار»ی که به لطف ترجمه‌های فوق‌العاده زیبای روکرت، با مولانا جلال‌الدّین داشتم علاقهٔ اولیه‌ام به تدریج قوی‌تر شد. خوب به یاد می‌آورم ـ در برلین در اواخر سال ۱۹۴۰ بود ـ که آموزگار مورد ستایش‌ام هانس هاینریش شِدِر[3]، چطور اولین بیت مثنوی را برایمان می‌خواند: «بشنو از نی چون حکایت می‌کند...». اینجا بود که تصمیم گرفتم مولوی را به طور جدّی مطالعه کنم. توصیهٔ پروفسور شِدِر این بود

1. Friedrich Ruckert
2. Jose von Hammer
3. Hans Heinrich Schaeder

که کارم را نه با مثنوی بلکه با منتخباتی که نیکلسن از دیوان شمس تهیه کرده بود شروع کنم. و این، به نخستین تلاش‌هایم برای ترجمهٔ پاره‌ای از غزل‌های مولانا به شعر آلمانی منجر شد. خواندن کپی‌یی از کهن‌ترین نُسخِ خطّیِ شناخته شدهٔ رباعیات مولانا زیر نظر پروفسور شِدِر، که استادْ هلموت ریتر از سر لطف برایم از استانبول فرستاده بود واپسین ماه‌های جنگ را برایم تحمل‌پذیرتر می‌کرد.

دوّمین برخورد مهم من یک دههٔ بعد در ترکیه رخ داد. من دو بار در سال‌های ۱۹۵۲ و ۱۹۵۳ از قونیه دیدن کرده بودم امّا در نوامبر ۱۹۵۴ بود که برای شرکت در مجلس بزرگداشتی که به یاد مولانا تشکیل شده بود دعوت شدم. آن زمان به گروه الهیات در آنکارا پیوسته بودم. به همراه مادرم در آن مجلس شرکت کردم. پس از چندی، ما را به خانه‌ای قدیمی در قلب شهر راهنمایی کردند. در آنجا بود که مراسم رقص و سماعِ سماوی یا «رقصِ آسمانیِ» «درویشان چرخانِ» مولویه را از نزدیک دیدم و این، بُعد جدیدی بر علاقه‌مندی‌ام به مولوی افزود.

بعدها به کرّات از قونیه دیدن کردم. در بهار می‌توان دید که درختان جامه‌های سبز بهشتی به تن می‌کنند، می‌توان به صدای وزش باد گوش سپرد که مانند صورِاسرافیل، رستاخیزی برمی‌انگیزد و زمین به ظاهر مرده را جان می‌بخشد. می‌توان احساس کرد که نسیم بهاری چگونه در لابلای گُل‌ها و درختان می‌دود و آنها را به رقص، رقصی به شکرانهٔ ظاهر شدن خورشید، برمی‌انگیزد و رایحه‌های دل‌انگیز آنها را به همه جا می‌پراکند. باز می‌توان به خوبی درک کرد که در نزد مولانا برف و سرمای زمستان، رمز و نمادی از دنیای مادی است که همه چیز را می‌پوشاند تا آنکه آفتابْ زندانِ یخ را ذوب می‌کند و بال و پر روح را برای بازگشت به وطن آسمانی‌اش می‌گشاید. سال بعد، طی مطالعه و ترجمهٔ آثار محمّد اقبال (متوفّی ۱۹۳۸) که مولانا را خضرِ راه، راهنمای معنویِ خود می‌دانست باز به مولانا نزدیک‌تر شدم. این شاعر ـ فیلسوفِ پاکستانی، اولین کسی

بود که اشعار مولوی را به طرزی بدیع و نو تفسیر کرد. پیش از آن، طی قرن‌ها، محققانْ اشعار مولوی را منحصراً در پرتو اندیشهٔ ابن‌عربی می‌شناختند. اقبال اندیشهٔ اصیل و پویا و عشق متحوّل کنندهٔ مولانا را از نو کشف کرد.

بدین ترتیب می‌توانم بگویم که در بهترین دوران زندگی‌ام مولانا همراه و همدم و حافظ و راهنمایم بوده است. با این حال این را هم باید اضافه کنم که با اینکه آثارش را بارها مطالعه کرده‌ام و دربارهٔ دیوان شمس و مثنوی پژوهش‌های متعدّد انجام داده‌ام و بسیاری از اشعار او را ترجمه کرده‌ام، هر وقت به او رجوع می‌کنم پرسش‌های جدید، مسائل جدید و اندیشه‌هایی جدید می‌یابم. بیش از ۳۶۰۰۰ بیت دیوان و ۲۶۰۰۰ بیت مثنوی گویی ظرفیتی پایان‌ناپذیر دارند، و در این میان، دشواری‌های بسیاری وجود دارد که هنوز حل نشده است. درواقع آثار و ادبیاتی که دربارهٔ مولوی هم در شرق و هم در غرب پدید آمده گاه مسائلی را که به نظر می‌رسد توجه به آنها برای درک سیر اندیشهٔ مولوی ضروری است نادیده گرفته‌اند.

بخصوص طی این چند دههٔ اخیر، که علاقه و توجه به مولوی در برخی محافل تقریباً باب شده است، آثاری که غیرمحققان راجع به او منتشر ساخته‌اند غالباً بر نقش مولانا به عنوان استاد عشق، کسی که در جذبه‌های عرفانیِ فارغ از زمان و مکان مُستغرَق است تأکید کرده‌اند. او را چنان تصویر می‌کنند که، همان‌طور که هامر ۱۵۰ سال قبل گفته بود، گویی پیوسته در ابرهای درخشانِ بالاترین جذبه‌های عرفانی به سر می‌بَرَد، ماه و خورشید و ستارگان و افلاک را پشت سر می‌گذارد و سرانجام به یگانگی با خدا می‌رسد. البتّه شعر مولانا نشان‌دهندهٔ این احساس هست، و پیامِ یک عشق فراگیر و شعله‌ور، بی‌تردید در آثارش نقشی محوری و بنیادین دارد. با این حال، به همین اندازه مهم است که تصور نکنیم او یک شاعرِ عارفِ فارغ از زمان است که هیچ پیوندی با «واقعیت‌های» این جهان ندارد. بلکه باید او را شاعر، و انسانی بدانیم که در سراسر طول زندگی‌اش

تحوّلاتی را پشت سر گذاشته است. از این رو یکی از پرسش‌هایی که با آن روبرو هستیم این است که: آیا راهی برای تشخیص مراحل سروده شدن اشعارش وجود دارد؟ [...] من معتقدم که از طریق پژوهش‌های موشکافانه و پرزحمت می‌توان دست‌کم یک ترتیب و توالی تقریبی برای مهم‌ترین شعرهای او پیدا کرد. شاید روزی بتوانیم چیزهای بیشتری راجع به سیر تحوّل معنوی مولانا در طول زندگی بلند و پرماجرایش بدانیم. امّا نباید او را فقط از این منظرِ نسبتاً بیرونی بنگریم. یکی از جالب توجه‌ترین جنبه‌های آثارش که هم برای مورّخان عرفان و ادبیات و هم برای روان‌شناسان حائز اهمیت است استفادهٔ او از تعابیر تناقض‌آمیز است؛ در یکی از اشعارش می‌گوید: «خاموش، خاموش که اشاراتِ عشق معکوس‌اند». این همان اصطلاحی است که نویسندگان عرفانی هند از آن استفاده می‌کنند آنجا که تعبیر اولتا بهانسی یا «درهم و برهم و وارونه[1]» را در اشاره به تجربه‌های عرفانی‌شان به کار می‌برند. این تجربه‌ها چون فراتر از حدّ و مرزهای عقل هستند، فقط از طریق گفتار غیرمنطقی می‌توان آنها را منتقل کرد، اگر که اصلاً بتوان آنها را انتقال داد. در هر حال، همان‌طور که مولانا می‌گوید «عشق بر سرِ عقل می‌کوبد[2]».

[...] همان‌طور که اغلب گفته‌ام مولانا استاد اشارات است. او لِسانُ‌الْحال، سخنِ درونیِ هر مخلوقی را درک می‌کند و می‌داند که «کل عالم از جلال و عظمت خداوند حکایت می‌کند.» مولانا به ما پیروی از این آیهٔ قرآنی را می‌آموزد که خدا «نشانه‌های قدرت خود را در آفاق و در وجود خودشان[3]» قرار داد، تا آیات و

---

1. *Ulta bhansi*, the "topsy turvy".

۲ـ گُرزْ برآوَرْد عشق، کوفت سرِ عقل را / شد ز بلندیٔ عشق، چرخِ فَلَک پَستْ دوش (دیوان / ۱۲۷۶)

عقل اگر سُلطانِ این إقْلیم شُد / همچو دزد آویخته بر دارِ ماست (دیوان / ۴۲۴)

۳ـ «سَنُریهِم آیاتِنا فِی‌الْافاقِ و فی اَنْفُسِهِمْ حَتّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ...» (فصّلت (۴۱) / ۵۳): «آیات قدرتِ خود را در آفاق و در وجود خودشان به آنها نشان خواهیم داد تا برایشان آشکار شود که او حقّ است...».

نشانه‌های پروردگار را در همه جا بیابیم. او نگاه ما را متوجّه درختان و حیوانات و حتّی مخلوقات حقیری چون حشرات می‌کند، ما را برمی‌انگیزد که به همه چیز حتّی به چیزهای به ظاهر بی‌اهمیت به دیدهٔ بصیرت بنگریم. او هر جا که می‌رود و به هرچه نظر می‌کند مَظاهر و جلوه‌های گوناگون فعل الهی را که به وحدتِ خالق ازلی و ابدی دلالت می‌کند می‌یابد. چنانکه صوفیه همواره گفته‌اند: «وَ فی کُلِّ شَیءٍ لَه شاهِدون / یَدُلُّ عَلی اَنَّهُ واحِدون» ـ در هر چیز گواه و نشانه‌ای وجود دارد که بر وحدت و یگانگی خدا دلالت می‌کند. مولانا از جمله کسانی است که می‌دانند «مَجاز پلی به حقیقت است» (المَجاز قَنْطَرَةُ الْحَقیقه)، و ما اگر بتوانیم به همه چیز همان‌گونه نظر کنیم که او می‌کرد بسیاری از جنبه‌های حتّی زندگی روزمرّه‌مان در قرن بیستم به عنوان نمادهایی که به حقیقتی والاتر اشاره می‌کنند کاملاً معنا می‌یابند.

راجع به مولانا، به عنوان آموزگاری عرفانی چیزهای بسیار گفته شده و در باب منابع شعر و اندیشهٔ او تلاش‌های متعدّدی صورت گرفته است. احادیث مثنوی بدیع‌الزمان فروزانفر تنها یک نمونه از کوشش‌های سودمندی است که برای کشف ریشه‌های تعابیر و اصطلاحات مولوی (و البتّه نه تجربه‌های او، که منحصر به فرد است) صورت گرفته است. ما می‌دانیم که آیاتی از قرآن، نزد او محبوبیت و ارزش خاصّی داشته است. او بدون تردید رسالهٔ قشیری و قوتُ‌القُلوب ابوطالب مکّی را خوانده بود چون در مثنوی از این دو کتابِ معیارِ تصوّفِ کلاسیک به تمسخر یاد می‌کند آنجا که می‌گوید نوح ۹۰۰ سال به خشنودی، با یاد و نام خدا زندگی کرد بدون آنکه اصلاً هیچ‌یک از این دو اثر را مطالعه کرده باشد[1]. احیاءُالعُلومِ‌الدّین غزّالی هم چه بسا در ساختار برخی از قصّه‌های مثنوی و شیوهٔ استدلال مولانا تأثیر گذاشته است. مولانا نیز مثل هر آدم بافرهنگ و

۱ـ «نوح نُهصد سال در راهِ سَوی / بود هر روزیش تَذکیرِ نَوی، لَعلِ او گویا ز یاقوتُ‌القُلوب / نَه رساله خوانده نه قُوتُ‌القُلوب» (مثنوی ۶ / ۳ـ۲۶۵۲)

متشخّص قرون میانه در بخش‌های شرقیِ جهان اسلام، شعر کلاسیک فارسی را مطالعه کرده بود. پاره‌ای از معروف‌ترین اشعار او روایت‌هایی از شعرهای فارسیِ متقدّم‌ترند نظیر غزلِ زیبایی با این مَطلع، که تا آنجا که به یاد می‌آورم دومین شعری است که به آلمانی ترجمه کرده‌ام:

«درخت اگر مُتَحَرِّک بُدی به پا و به پَر

نه رَنجِ اَرّه کشیدی، نه زَخْم‌هایِ تَبَر»

این غزل چیزی جز شکل تغییر یافته‌ای از یکی از قصیده‌های انوری، (متوفّای حدود ۱۱۹۶ میلادی)، مدیحه‌سرای مشهور ایران نیست. به همین نحو، شعری که مولانا در رثای سنایی ـ که او را بسیار می‌ستود و اغلب از او نقل قول می‌کرد ـ سرود، درواقع شکل دیگری از غزل خود سنایی است. مطلع این غزل مولانا چنین است: «گفت کسی: خواجه سنایی بِمُرد / مرگِ چُنین خواجه نه کاری‌ست خُرد».

مولانا با شعر و ادبیات کلاسیک عربی هم آشنا بود: نه تنها شعرهای متنبّی بلکه کتاب الاغانی و مقامات حریری را می‌شناخت. نسبت به صُوَر خیال و قصصِ پیشینیان آگاهی داشت و از آنها اقتباس می‌کرد امّا آنها را از معانیِ نو می‌آکنْد. چنانکه خود در مثنوی می‌گوید:

در کَلیله خوانده باشی لیک آن قِشرِ قصّه باشد و این مغزِ جان[1]

جمع‌آوری چنین اطلاعاتی ما را فقط به فهم برخی نکات می‌رساند امّا در آستانهٔ قلب تجربهٔ مولانا متوقف می‌شود. باز، بسیاری مسائل فنّی هست که باید حل شود. [...] امّا باید از این جنبه‌های فنّی آثار مولوی به جنبه‌های شخصی‌تر کار او روی کنیم. چنانکه پیشتر گفتم خیلی از کسانی که دربارهٔ مولوی قلم زده‌اند منحصراً به شأن «عرفانی» او پرداخته‌اند و او را انسانی تصوّر کرده‌اند که بسی فراتر از دنیای حقیر ما و فراتر از ادیان وحیانی به سر می‌برد. با وجود این، عشق و علاقهٔ او به پیامبر اسلام پرشور و عمیق بود. او شمس تبریزی را نیز به چشم پیام‌آور و نمایندهٔ پیامبر

۱ـ مثنوی ۴ / ۲۲۰۳.

می‌دید، کسی که از طریق او «نور محمّدی» پرتوافشانی می‌کرد.

پژوهش دربارهٔ جایگاه شمس‌تبریزی، فی‌نفسه کار ارزشمندی است و برخی وجوهِ غالباً مغفولِ پارسایی، و اندیشه‌ها و اعتقادات دینی مولانا را روشن می‌کند. یک موضوع دیگر هم در اینجا هست و آن، مطالعه دربارهٔ زندگی خانواده و خاندان مولوی است. در تاریخ تصوّف هیچ شجرهٔ خانوادگیی جالب توجه‌تر از رشته‌ای که از پدر مولانا، متکلّم سرشناس، بهاءالدّین ولد شروع می‌شود و به واسطهٔ او به اولین پسرش سلطان ولد می‌رسد، نیست.

وقتی کسی معارف بهاءالدّین ولد را با آن عبارت‌های رنگارنگ و تجربیات جذبه‌آمیز، بصیرت‌های گاه ناگهانی آن و توصیفاتش از عشق می‌خواند تقریباً ترسی به او دست می‌دهد و به دشواری جرأت ترجمهٔ آن را به خود می‌دهد. ما می‌دانیم که مولانا، عمدتاً زیر تأثیر برهان‌الدین محقّق، با اثر پدرش آشنا بود و تعدادی از تعابیر، قصه‌ها، و بصیرت‌هایش را در آثار خویش به کار برد.

بعد، در نسل سوم به سلطان وَلَد، فرزند ارشد مولانا می‌رسیم که در سال ۱۲۲۷ میلادی در لارندهٔ آناتولی به دنیا آمد. او فرزندی مطیع بود که سه بار برای انجام کارهای پدرش از آرزوها و خواسته‌های خود گذشت. یک بار وقتی ۲۰ یا ۲۱ سال داشت به دمشق روانه شد تا شمس‌تبریزی را بازگرداند. او دیدار بین پدرش و شمس را با کلماتی به یادماندنی توصیف می‌کند که چگونه «در پای یکدیگر افتادند، و کس ندانست عاشقْ که بود و معشوقْ که». باز، مدّتی بعد وقتی شمس ناپدید شد و مولانا تسلّی خاطرش را در دوستی با صلاح‌الدّین زرکوبِ زرگر ـ که از مدّت‌ها پیش او را می‌شناخت ـ یافت، سلطان ولد بود که با دختر صلاح‌الدّین ازدواج کرد چون مولانا می‌خواست پیوند با دوست‌اش محکم‌تر شود. نامه‌هایی که مولانا به عروسش نوشت نشان‌دهندهٔ مهر و محبّت عمیق او نسبت به زن جوان است. سلطان ولد بعدها مُرید وفادار صلاح‌الدّین شد. و

بالاخره، پس از درگذشت مولانا، نه او بلکه حُسامالدّین چَلَبی بود که جایگاه مولانا را در رهبری معنوی به ارث برد. حُسامالدّین سومین دوست مولانا بود، که الهامبخشِ او در سرودن مثنوی شد. تنها پس از مرگ حُسامالدّین در سال ۱۲۸۴ میلادی بود که سلطان ولد سرپرست جماعت صوفیانه شد و آن را از نو سازماندهی کرد. وجود معتبرترین شرح احوال و زندگانی مولانا را به او مدیونایم، و اوست که به شکلی نسبتاً ساده شده و به شعر فارسی و ترکی، اندیشههای متعالی پدرش را شرح و بیان کرده است. [...]

چگونه میتوان آثار مولانا را ارزیابی کرد؟ دشوار بتوان در بُنِ شعر مولوی یک نظام یافت. امّا همانطور که هامر پیبرد، یک وحدت ارگانیک در آن وجود دارد، مثل وحدت و پیوند ارگانیک یک درخت با شاخهها و برگها و شکوفهها و میوههای آن، که هر چقدر مختلف به نظر برسند همه از یک ریشهٔ عمیق برآمدهاند و کُلِ واحدِ تقسیمناپذیری را تشکیل میدهند. با مطالعه و بررسی دقیق پارهای از کلید واژهها و تعابیر مورد علاقهٔ مولانا میتوان به دنیای شعری او نزدیکتر شد. برای مثال، در سطح کلامی و الهیاتی، اصطلاح کبریا (عظمت الهی)، تعبیر مطلوبی برای وجه درخشان و خورشیدگونِ پروردگار است. و شایان ذکر است که اقبال در ارجاعاتی که به مولوی دارد بارها این اصطلاح را به کار برده است. در سطحی شاعرانهتر، کلمه بو را درنظر بگیرید: این کلمه گاه در ارتباط با صُوَرِ خیال مولوی راجع به مطبخ مطرح میشود امّا معمولاً در مورد تجربهٔ تَذکار و به یاد آوردن به کار میرود. بو، یادآور حوادث گذشته است، و میشود گفت ایّام گذشته را درنظر مجسّم میکند. مولانا میسراید:

ماهِ اَزَل رویِ او، بیت و غَزَلْ بویِ او
بویْ بُوَد قِسْمِ آنْک مَحْرَمِ دیدار نیست

بو، معشوق دورافتاده را بازمیگرداند، و حرفها و گفت و گوها، که

بویی از «سیبستان» آسمانی هستند[1]، شنونده را از بهجت و شادمانی بهشتی مطّلع می‌کنند و خبرهای عالم غیب را به زمین می‌رسانند.

در سنّت اسلامی، واژهٔ «بو» معانی ضمنی خاصّی دارد: بو، به داستان قرآنی یوسف اشاره دارد که از پدرش یعقوب جدا می‌شود. در پایان، این بوی پیراهن یوسف است که چشمان پدر را که در اثر گریه‌های مدام برای پسر گم شده‌اش نابینا شده بود شفا بخشید. پس اگر ناگهانی و بی‌مقدّمه، در دیوان مولانا بخوانیم که «کیست یوسُفِ جان؟ شاهْ شمسِ تبریزی...» تمام مفهوم بو باز بُعدِ دیگری هم پیدا می‌کند. بویِ پیراهنِ یوسف، یاد شمس‌الدّین است که مولانا را به سرودن بسیاری از شعرهایش برمی‌انگیزد. [...] مثنوی و دیوان، هر دو، دربردارندهٔ این مفهوم‌اند که تنها هدیه‌ای که می‌توان برای یوسفِ زیبا بُرد آینه‌ای است تا او بتواند زیبایی و جمالِ خود را در آن ببیند.

[...] البتّه آینه قلبِ صاف و صیقلی عاشق است. استفاده از مفهوم آینه، که در آن معشوقْ عاقبت از خودِ عاشق به او نزدیک‌تر می‌شود طوری که وصالی رازآمیز صورت می‌گیرد، در تصوّف رایج است: این مفهوم را احمد غزّالی شرح و بسط خاصّی می‌دهد. مولانا به این مفهوم علاقهٔ بسیار دارد: قلب عاشق آینه‌ای صیقلْ یافته است که با پارسایی و پرهیزگاری و دعا و محبّتْ پاک و پیراسته می‌شود طوری که ذرّه‌ای زنگار خودپرستی برجا نمی‌ماند. این جاست که معشوق می‌تواند در زیبایی و جمالِ خویش که عاشق نیز به شکلی رازآمیز در آن سهیم است خیره شود.

مَحویم به حُسنِ شَمسِ تبریز
در مَحو نه او بُوَد، نه ماییم

۱ـ «پاکْ سُبْحانی که سیبستان کند / در غَمامِ حرفشان پنهان کند، زین غَمام بانگ و حرف و گفت و گوی / پرده‌ای کز سیب ناید غیر بُوی» (مثنوی ۶ / ۸۵ـ۸۴). (پاک و مُنزّه است خداوند سبحانی که باغستانی از سیب پدید می‌آوَرَد، و سیب‌های معانی را در ابرهای (= پوششِ) حرف و سخن پنهان می‌کند. پوششِ حرف و گفت و گو، پرده‌ای بر باغ معانی می‌کشد و باعث می‌شود که از آن سیبستان آسمانی چیزی جز «بو» به مشام نرسد).

شایان ذکر است که روکرت، در اولین ترجمه‌ای که در سال ۱۸۲۰ از غزل‌های مولوی به دست داد در پایانِ متن خود چنین می‌گوید:

Mevlana Dschelaleddin, wenn du deiner schönheit Einen blanken spiegel suchst, sieh hier einen blanken!

مولانا جلال‌الدّین، اگر درپی آینه‌ای صاف و صیقلی هستی تا زیبایی‌ات را در آن نظاره کنی، این هم آینه‌ای صاف و صیقلی!

روکرت رمز و راز ارتباط‌های معنوی را خیلی خوب درک می‌کرد. امّا من فکر می‌کنم که همهٔ ما که به مولوی علاقه داریم و آثارش را می‌خوانیم سعی می‌کنیم کمی هم که شده آینه‌ای برای او در قلب‌هایمان باشیم. با این همه، با او موافقیم آنجا که خطاب به معشوق می‌گوید:

غلط کردم در آیینه نگُنجی
زِ نورَت می‌شود لا کُلِّ اَشْیا

پس از سال‌های بسیار کار بر روی آثار مولوی، دیدارهای متعدّد از قونیه، و گفتگو با کسانی که از لحاظ معنوی به او نزدیک هستند، غالباً از خود می‌پرسم: مولانا در روزگار ما چه چیزی می‌تواند به ما بیاموزد؟ آیا این عجیب نیست که یک عارفِ سدهٔ سیزدهم از بلخ، که در آناتولی زندگی می‌کرد و یکسره در شور و جذبه‌های حاصل از عشقی عرفانی ـ که قدرتِ آن برای ما تقریباً غیرقابل تصوّر است ـ به سر می‌برد، بتواند برای مردمان مدرن قرن بیستم حرفی برای گفتن داشته باشد؟ من این‌طور فکر نمی‌کنم. به نظر من، ما می‌توانیم در آثار او رهنمون‌های بسیاری برای زندگی‌مان بیابیم. ما در آثار او فلسفهٔ عمیقِ دعا را می‌یابیم، و اگر قرار باشد حاصل عمر و اندیشهٔ مولوی را در یکی از اشعارش بیان کنم احتمالاً این بیت را انتخاب می‌کنم:

ز بَس دُعا که بِکَردم، دُعا شُده‌ست وجودم
که هر که بیند رویَم، دُعا به خاطِر آرَد

مولوی استاد دعا است، دعای عاشقانه، دعایی که می‌داند از خودش

نیست بلکه مثل هر چیز دیگری، موهبتی الهی است. مولانا می‌پرسد اگر خدا کلماتی را که او را با آنها ندا می‌دهند الهام نمی‌کرد چگونه ممکن بود در گلخن، گلستان بروید؟[۱] همه، داستان مشهور دعا در مثنوی را می‌دانند. تولوک[۲] این داستان را در سال ۱۸۲۱ در کتاب لاتین‌اش با عنوان **تصوّف یا حکمت وحدت وجودی ایران**[۳] ترجمه کرد. تولوک از این داستان خوش‌اش نمی‌آمد چون تصوّر می‌کرد که در حُکمِ یک نوع خداانگاریِ خود[۴] است. و این، نظری نفرت‌انگیز برای الهیات‌دانِ لوتریِ خوبی مثلِ او بود. در این داستان مردی با ناامیدی دست از دعا می‌کشد چون تصوّر می‌کند دعای او را جواب و اجابتی نیست امّا خدا او را تسلّی می‌دهد و به او اطمینان می‌بخشد که زیر هر یا رَبّ او لَبیک‌هاست. این مفهومِ تلقین سخن[۵]، در مسیحیت مفهومی شناخته شده است، کافی است این سخن پاسکال را به یاد بیاوریم: «به جستجویم برنمی‌خاستی اگر از پیش، مرا می‌یافتی». به واسطهٔ تحلیلی که ناتان سودربلوم[۶] در سال ۱۹۰۲ از ترجمهٔ سوئدی سترستین[۷] از آن به دست داد، این داستان مورد توجّه مورّخان ادیان در غرب قرار گرفت.

مولانا مثل هر مسلمان دیگری می‌دانست که آغاز [و انجام] همه چیز از خداوند است، خالقِ متعال که بشر را قبل از خلقت‌اش چنین خطاب قرار داد: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُم» («آیا من پروردگارتان نیستم؟» اعراف (۷)/ ۱۷۲). خدا، واحد و یکتاست، و بدون علل ثانویه عمل می‌کند و هر روز دست در کاری دارد. و انسان باید درک کند که خداوندِ واحد و یکتا، خلقت را جلوه‌گاه رنگ‌ها و صُوَر قرار داده است، درست همان‌طور که رنگین‌کمان

۱ـ این دُعا هم بخشش و تعلیم توست / گرنه در گلخن گلستان از چه رُست (مثنوی ۲/ ۲۴۴۹)

2. Tholuck

3. Ssufismus Sive theosophia persarum pantheistica

4. Self-deification (مقام خدایی برای انسان قائل شدن)

5. Oratio infusa

6. Nathan Söderblom

7. Zettersteen

نور بی‌رنگِ واحد را به رنگ‌های گوناگون تجزیه می‌کند، یا همان‌طور که مولوی در مثنوی می‌گوید دو حرف کلمهٔ خلقت یعنی «ک» و «ن» در کلمهٔ کُنْ (به معنای «باش») مانند رشتهٔ دو رنگی هستند که بر وحدت بنیادین عالم هستی پرده می‌کشند در نتیجه انسان‌ها به خطا می‌افتند[1]. امّا وحدت، خودش را فقط به‌واسطه تجلّیِ طوماروار[2] در یک جریان دوسویه، آشکار می‌کند. و انشعاب و شاخه شاخه شدنِ متعاقبِ آن، برای حفظ و ادامهٔ جریانِ حیات ضروری است همان‌طور که در تنفّس، و در انقباض و انبساط قلبْ خود را نشان می‌دهد؛ یا در انگارهٔ دیگری، در اصلِ یین و یانگِ فلسفهٔ آسیای شرقی. مگر خدا در صفات جمال و جلال یا همان‌طور که رودولف اوتو[3] در قرن ما گفته بود، به صورت راز جذب کننده[4] و راز هیبتناک[5]، و نیز در صفات لطف و قهر، و در مقامِ الخافض و الرّافع تجلّی نمی‌کند؟ برای پی بردن به ارزش روز باید شب وجود داشته باشد و برای پی بردن به ارزش سلامتی، بیماری هم باید باشد. اگر این حقیقت را عمیقاً درک کنیم متوجّه خواهیم شد که در هر چیز حکمتی نهفته است ولو نزد ما منفی به نظر آید، زیرا ممکن است برای کسی دیگر ارزش مثبتی داشته باشد، یا اگر صبر و حوصله به خرج دهیم چه بسا نتیجهٔ مثبتی عایدمان کند.

مولانا به ما می‌آموزد که به ارزش ظاهری چیزها نظر نکنیم بلکه بکوشیم معنی عمیق‌تر وقایع را بشناسیم. لطف ممکن است در زیر قهر پنهان باشد، و چه بسا در بنِ شادی، غم نهفته باشد. باید این را پذیرفت و با آن زندگی کرد و اَحْوَل نبود. مولانا، به تَبَع سنایی، آن کسانی را که قادر نیستند وحدتِ الهی را در پشت مَظاهر و جلوه‌های متضاد خلقت درک

۱ـ «رشته یکتا شد غلط کم شو کنون / گر دو تا بینی حُروفِ کاف و نون، کاف و نون همچون کمند آمد جَذوب / تا کشاند مَر عدم را در خُطوب، پس دو تا باید کمند اندر صُوَر / گرچه یکتا باشد آن دو در اثر» (مثنوی ۱/ ۸۰ـ۳۰۷۸).

2. Unfolding

3. Rodulf otto

4. Mysterium fasinutum

5. Mysterium teremedum

کنند اَحْوَل می‌نامند یعنی کسی که هر چیزی را دوگانه می‌بیند. مولانا خودْ اوج شادمانی و ژرفای غم و اندوه را تجربه کرده بود به همین سبب می‌توانست با حجّیت و اعتبار سخن بگوید. او این را هم می‌دانست که تنها قدرتی که می‌تواند بر چنین ستیز و کشمکشی فائق آید عشق است، عشق الهی که «نانِ مُرده را می جان کند / جان که فانی بُود جاویدان کند»[۱] قربانی شدنِ در عشق ـ همان‌طور که پروانه خود را به شعله می‌زند تا در مرتبهٔ والاتری برانگیخته شود ـ یکی از تعالیم محوری مولاناست و او آنها را در صُوَرِ خیالِ متعدّد تکرار می‌کند، از جوش خوردنِ نخودها در دیگ برای رسیدن به مرتبه‌ای بالاتر[۲]، تا گنج‌هایی که زیر ویرانه‌ها پنهان‌اند. این راز مرگ و تجدید حیات معنوی، هنری‌ترین بیان خود را در سماع می‌یابد آنجا که درویشان جامهٔ «زمینی» تیره‌شان را از تن به در می‌آورند و در جامهٔ سفیدِ زندگی ابدی، و رقصان به گِرد مرکزِ کلّ حیات، آفتاب معنوی ظاهر می‌شوند.

مولانا خود یکی از الگوهای تجربهٔ مرگ و تجدیدِ حیاتِ معنوی، تجربهٔ فنا و بقا است. در میان همهٔ عرفایی که درباره‌شان مطالعه و تحقیق کرده‌ام، مولانا کامل‌ترین الگو را برای زندگی عرفانی، و شاید حتّی ـ هرچند از فاصله بسیار دور ـ برای هر زندگی انسانی به دست می‌دهد. او با فنا شدن کامل خود در شعلهٔ عشقی که با دیدارش با شمس تبریزی برافروخته شده بود، به چنان اوجی، از تجربهٔ معنوی رسید که فقط عدهٔ قلیلی بدان رسیده‌اند. [...]

طریق مولوی، طریق مطلوب و کاملِ عارف، و هر آموزگاری است که می‌خواهد با شاگردانش صادق و صمیمی باشد. تعلیم او راجع به عشق، عشقِ پرشور و شعله‌ور به خدا، و عشق به هر چیزی در این جهان ـ چون هر چیزی می‌تواند در حکم رمز و نشانه‌ای از حقیقتی والاتر باشد، و این حقیقتْ عاقبت آن را محو می‌کند ـ یقیناً برای همه آن کسانی که چشمی

۱ـ مثنوی ۵/ ۲۰۱۴.

۲ـ مثنوی ۳/ قبل از بیت ۴۱۵۹.

بینا و گوشی شنوا دارند ارزشمند و مؤثّر است.

احتمالاً همه ما نمی‌توانیم مولانا را در پرواز ش به بالاترین افلاکِ فراسوی حدودِ جهانِ مخلوق دنبال کنیم و او را در تجربهٔ عشقی که فراتر از طاقت و توانِ بیشتر انسان‌ها است همراهی نماییم. امّا من گمان می‌کنم که همهٔ ما می‌توانیم در ایمان و توکّل عمیقش به خدا و به انسانیّت گرمش، از او پیروی کنیم. اگر از من سؤال شود که کدام یک از ابیات مولانا هست که طی پنجاه سال اخیر، در عمیق‌ترین غم‌هایی که احساس می‌کردم، بارها به من تسلّی خاطر داده است بیت زیر را می‌خوانم:

و اگر بر تو بِبَندد همه رَهْها و گُذَرها　　　رَهِ پنهان بِنمایَد، که کَس آن راه نَدانَد[1]

۱ـ دیوان / ۷۶۵.

مقدمه‌ای بر عرفان مولوی

ویلیام چیتیک

پیشگفتار

به لطف ترجمهٔ پاره‌ای از آثار جلال‌الدین مولوی به انگلیسی، از سدهٔ هیجدهم تا عصر حاضر توسط محققانی چون سر ویلیام جونز، ا. هـ. وینفیلد، ج. ردهاوس و به‌ویژه ر. ا. نیکلسن و ا. ج. آربری، این شاعر و عارف بی‌همتا اینک در دنیای انگلیسی زبان به خوبی شناخته شده است. امّا بیشتر مطالعاتی که به زبان‌های غربی دربارهٔ وی انجام شده، مربوط به ابعاد ادبی و تاریخی آثارش و یا متمرکز بر نمادپردازیِ زبان یا معنی حکایات و قصص وی بوده است. به ندرت راجع به تعالیم نظری او مطالعه‌ای مختصر و دقیق و نافذ انجام شده است.

راست است که مولوی، برخلاف ابن‌عربی یا صدرالدین قونوی، متون متافیزیکی و نظری نظاممندی به رشتهٔ تحریر درنیاورده، امّا جلال‌الدین یک اندیشمند طراز اوّل بود و تقریباً به همهٔ مسایل مابعدالطبیعی پرداخته است، البتّه اغلب در قالب حکایت‌ها و تمثیل‌ها یا سایر شکل‌های ادبی و نمادپردازی‌های شاعرانه. شناخت تعالیم نظری او نیازمند تعمّق در مثنوی و دیوان شمس و نیز فیه ما فیه و استخراج آن قطعه‌هایی است که رابطهٔ مستقیم با مسائل متافیزیکی و نظری دارند.

در این رساله، ویلیام چیتیک در انجام این کار، لااقل تا آنجا که به

بعضی جنبه‌های اصلی نظرات سنّتی ربط دارد، موفق بوده است. به علاوه مطالعهٔ آقای چیتیک این مزیت بزرگ را دارد که از دیدگاهی دقیقاً سنّتی و به دور از مغالطه‌های متجدّدانهٔ غالب بر شمارِ اندکِ سایر مطالعاتی که تاکنون راجع به این موضوع به زبان‌های غربی انجام شده، پرداخته است.

به مناسبت هفتصدمین سال درگذشت جلال‌الدین مولوی، دانشگاه صنعتی شریف[1] افتخار دارد که توانسته با چاپ این رساله، سهمی در مراسم بین‌المللی بزرگداشت این شخصیت برجسته داشته باشد. مولوی تا به امروز نفوذ و تأثیر زندهٔ خود را در فرهنگ ایرانی حفظ کرده است. امید است مطالعاتی از این دست که بر محور پیام پُرحکمت و معنویِ جاودانهٔ او دور می‌زند، وی را بیش از پیش به عرصهٔ زندگی معاصر بیاورد، آنجاکه تعالیمش بیشترین ارتباط را با وضعیت انسان متجدّد دارد. انسانی که با مشکلات حل ناشده‌ای که از جهل خودش ناشی شده، روبروست. باشد که پیام مولوی مانند چراغی دریایی، ظلمتی را که انسان جدید در آن سرگشته و حیران است بزداید.

سیّدحسین نصر
رئیس دانشگاه صنعتی شریف
تهران، فوریهٔ ۱۹۷۴، بهمن ۱۳۵۲، محرم ۱۳۹۴

۱ـ نام جدید دانشگاه را آوردیم. م

مقدمه

جلال‌الدین مولوی، از بزرگ‌ترین شخصیت‌های معنوی اسلام، در غرب شهرت بسیار دارد و شاید پس از غزالی بیش از هر عارف مسلمان دیگر مورد مطالعهٔ خاورشناسان غربی قرار گرفته است. بخش قابل توجهی از آثارش، عمدتاً به اهتمام خاورشناسانِ برجستهٔ بریتانیایی، ر. ا. نیکلسن و ا. ج. آربری[1] به انگلیسی ترجمه شده است. امّا با وجود پژوهش‌های بیشماری که دربارهٔ او صورت گرفته، تا به حال به زبان انگلیسی هیچ شرح کوتاه و روشنی راجع به نکات اصلی عقاید و تعالیمش در دست نبوده است[2]. نتیجه این خلأ این است که بسیاری از غربیانی که دوست دارند با افکار او آشنا شوند، خود را با حجم عظیم آثارش که به انگلیسی در دسترس است، مواجه می‌بینند یا حتّی اگر صبر و حوصلهٔ مطالعهٔ آنها را داشته باشند، به سبب روش «غیرنظاممند» وی در ارائهٔ عقاید و اندیشه‌هایش، نمی‌توانند به تصویر روشنی از تعالیم وی برسند.

کتاب حاضر کوششی است برای پر کردن این شکاف، و بنابراین زمینه‌ای برای آشنایی مقدماتی با اندیشهٔ مولوی فراهم می‌کند و امید است برای مطالعات بیشتر راه‌گشا باشد. این رساله سرِ آن ندارد که تحلیلی جامع از تعالیم مولوی به دست دهد، و نه می‌کوشد نتایج بیشمار آنها را بیرون بکشد. چنین ادعایی از سوی نویسنده، جسارتی بزرگ می‌بود، حتّی اگر

موضوع این تحقیق عالِمی پایین‌تر از مولوی بود، که مشهورترین اثرش، مثنوی، اغلب، «قرآنی به زبان فارسی»[۳] خوانده شده است. این از آنجاست که مثنوی مانند کلام پروردگار که بر پیامبر اسلام وحی شد، ذات همهٔ معارف و دانش‌ها را در خود دارد، (هرچند، بدیهی است که مثنوی اثری الهامی است و در مرتبه‌ای پایین‌تر از وحی قرار دارد). حتّی در سطح این جهانی و «علمی و دانشگاهیِ» محض، مثنوی چکیدهٔ همهٔ علوم اسلامی، از فقه تا نجوم، است.

بنابراین، من در این کتاب سعی کرده‌ام نکات اصلی نظرات عرفانی در آثار مولوی را به روشنی و اختصار بیان کنم و در عین حال به بحث دربارهٔ جایگاه تصوّف و عرفان در اسلام بپردازم. روشن است که من حتّی اگر صلاحیت پرداختن به همهٔ ابعاد این موضوعات را داشتم، مطالعه‌ای جامع دربارهٔ آنها نیازمند کاری فراتر از مجالِ این رساله بود. از این رو در بسیاری موارد به مسایل گوناگونی که باید در مطالعه‌ای مبسوط‌تر راجع به اندیشه‌های مولوی با تفصیل بیشتر بدان‌ها پرداخت، فقط به اختصار اشاره کرده‌ام. مع‌هذا شمار بالنسبه فراوان شرح و تفسیرهای معتبر دربارهٔ آموزهٔ تصوّف که به زبان انگلیسی، طی چند سال گذشته انتشار یافته[۴]، این امکان را فراهم ساخت تا در موارد لازم به آنها ارجاع دهم.

زندگی و آثار مولوی، بسیار بیشتر از تعالیمش، در زبان انگلیسی مورد توجه قرار گرفته است. بنابراین چیزی نیست که بتوانم بر آنچه تاکنون در این باره گفته شده بیفزایم.[۵] امّا، برای کمک به خوانندگانی که هیچ‌گونه آشنایی با مولوی ندارند، شاید ارائه شرحی مختصر راجع به زندگی و آثارش سودمند باشد.

جلال‌الدین مولوی در ۳۰ سپتامبر ۱۲۰۷ میلادی [مطابق با ۶۰۴ هجری قمری]، در بلخ خراسان زاده شد. پدرش بهاءالدین ولد خود یک صوفی بود و به خاطر مقام علمی‌اش شهرت داشت.[۶] در سال ۱۲۱۹، بهاءالدین با خانواده‌اش از بلخ گریخت؛ دلیلش هم حملهٔ قریب‌الوقوع مغول‌ها بود.

پس از چندین سال سفر و آوارگی، عاقبت در قونیه ـ واقع در ترکیهٔ امروز ـ رحل اقامت افکند. در آنجا مقام و منزلت مذهبیِ والایی یافت و به «سلطان‌العلماء» ملقب شد. پس از مرگ بهاءالدین در ۱۲۳۱ م، جلال‌الدین به جای مقام مذهبی پدر نشست. امّا این، فقط پس از سال‌ها مطالعه و تلمّذ بود که وی توانست به عنوان عالِمی فرزانه جانشین بر حقّ پدرش بشود و در جامعهٔ اسلامی ارج و احترامی والا یابد.

مولوی، که راه پدر را دنبال می‌کرد، از همان اوایل زندگی‌اش به عرفان علاقهٔ بسیار پیدا کرد و در محضر تعدادی از استادان و عالمان معنوی، شاگردی کرد. شاید مهم‌ترین رویداد در زندگی معنوی‌اش، ملاقات او در ۳۷ سالگی با عارفی شوریده حال به نام شمس‌الدین تبریزی بود.[۷] دگرگونی عظیمی را که پس از این در مولوی پدید آمد، پسرش سلطان ولد چنین توصیف می‌کند:[۸]

یک نَفَس بی‌سماع و رقص نبود | روز و شب لحظه‌ای نمی‌آسود
شیخِ مفتی ز عشقْ شاعر شد | گشت خمّار اگرچه زاهد بُد
نی ز خمری که او بود ز انگور | جانِ نوری نخورد جز مِی نور

مولوی در سال‌های بعدی زندگی‌اش، عارفی بود که با شورمندی، از سرمستیِ حاصل از عشق الهی سخن می‌گفت. او علاوه بر نوشتن (یا بلکه، تصنیف فی‌البداهه و شعرسرایی) در حجم عظیم، شاگردان بسیار تربیت کرد که از آنان طریقت صوفیانهٔ عظیم مولویه شکل گرفت. مولانا در ۱۶ دسامبر ۱۲۷۳ میلادی [مطابق با سال ۶۷۲ هجری] از دنیا رفت.

شعر مولوی از همان زمان که برای اولین بار در روزگار حیاتش، کتابت شد، همواره مورد تحسین و ستایش بوده است.[۹] خاورشناسان غربی مولوی را «بی‌تردید، برجسته‌ترین شاعر متصوّف ایران»[۱۰]، «بزرگ‌ترین شاعر عرفانی اسلام»[۱۱]، و حتّی «بزرگ‌ترین شاعر عارف همهٔ اعصار»[۱۲] خوانده‌اند. نیکلسن پس از ترجمهٔ مثنوی، عبارت اخیر را که اوّل بار ۳۵ سال پیش از آن گفته بود، تکرار کرد وقتی سؤال شد «دیگر کجا می‌توان

یافت چنین چشم‌اندازی از کل هستی را که در بستر زمان تا ابدیت گسترده باشد؟»[۱۳]

مثنوی، منظومه‌ای با ۲۵,۷۰۰ بیت، شامل حکایات و لطایف بسیار است که تو بر تو هستند و نظم خاصّی ندارند و مولوی معمولاً در لابه‌لای آنها به طرح نکات عرفانی می‌پردازد و لطایف الهی و اسرار معنوی آنها را شرح می‌دهد. به نظر می‌رسد که بخش‌های مختلف مثنوی بدون هیچ نظمی یکدیگر را دنبال می‌کنند، امّا درواقع میان موضوعات آنها پیوندهای ظریفی وجود دارد. بعلاوه، روش رمزی و استعاریِ عرضهٔ نظرات عرفانی در مثنوی در بسیاری موارد بهترین راه برای انتقال آنها به سالکان و رهروان طریقت است.[۱۴] تحلیل عقلی، بخش بیشتر قدرت «کیمیاگرانه» و جادوی شاعرانهٔ آن در دگرگون ساختن مس وجود مستمعان را می‌زداید و نظرات و تعالیم عرفانی را به سطح فلسفه‌ای سرد و بی‌روح تنزّل می‌دهد.

دومین اثر معروف مولوی، دیوان شمس است که در مجموع شامل ۴۰,۰۰۰ بیت است؛ اشعاری که منازل و مقامات عرفانی را وصف می‌کنند و نکته‌های گوناگون تصوّف و عرفان را شرح می‌دهند. در حالی که مثنوی بیشتر جنبهٔ تعلیمی دارد، دیوان سرشار از اشعار مجذوبانه و شورانگیز است. معروف است که بیشتر غزل‌ها (یا اشعار تغزّلی و عاشقانهٔ) دیوان را مولانا بی‌اختیار و فی‌البداهه هنگام سماع یا «رقص عارفانه» می‌سرود. این رقص که بعدها به «رقص درویش‌های چرخان» معروف شد، وسیله‌ای برای تقویت تمرکز معنوی و جمعیت خاطر است که در طریقت مولویه بدان عمل می‌کنند و چنانکه می‌گویند خود مولوی مبدع آن بوده است.

سومین اثر مولوی فیه ما فیه است به معنای (در آن است آنچه در آن است)، که آربری آن را با عنوان «مقالات رومی» (Discourses of Rumi) به انگلیسی برگرداند. این اثر، مجموعه‌ای از موعظه‌ها و سخنان مولوی است که برخی از مریدانش آنها را تحریر کرده‌اند.

وظیفه دارم در اینجا دِین خودم را به استاد سیدحسین نصر، به خاطر همهٔ آنچه دربارهٔ تصوّف و عرفان اسلامی آموخته‌ام، تصدیق کنم. من افتخار آن را داشته‌ام که به راهنمایی ایشان، طی چند سال اخیر به مطالعه و تحقیق بپردازم. به علاوه ایشان با مهر و محبّت، پیشنهادهای بسیار برای اصلاح و تکمیل رسالهٔ حاضر داد. من همچنین مدیون خانم‌ها ژان‌کلود پُتی‌پی‌یر، و لین بومان به خاطر پیشنهادات سودمندشان هستم. طرح مقدماتی پژوهش حاضر تحت نظارت استاد هارولد ب. اسمیت از دانشکدهٔ وُستر، وُسترِ اوهایو نگاشته شد.

ویلیام چیتیک
دانشگاه صنعتی شریف ـ تهران، ۸ دسامبر ۱۹۷۳

یادداشت‌ها

۱ ـ محققان اولیه، چون ا. هـ. وینفیلد و (E. H. Whinfield) و ج. ردهاوس (j. Redhouse) س. ا. ویلسن (C. E. Wilson) بخش‌هایی از مثنوی را ترجمه کردند. امّا این کارِ نیکلسن است که نقطهٔ عطف حقیقی خاورشناسی محسوب می‌شود. او کل مثنوی را تصحیح و ترجمه کرد و در شش جلد، به همراه ۲ جلد تفسیر به چاپ رساند (لندن، Luzac, co) ۱۹۲۵ـ۴۰. آربری تعدادی از داستان‌های مثنوی را در واحدهای مستقل (بدون ذکر ابیات تعلیمی مولوی که پیوسته در لابه‌لای قصه‌ها می‌آیند) مجدداً ترجمه کرد: قصه‌هایی از مثنوی (Tales from the Masnavi)، لندن، ۱۹۶۳ و قصه‌های بیشتری از مثنوی (More Tales from the Masnavi)، لندن، ۱۹۶۸. نیکلسن پیشتر پاره‌ای از اشعار دیوان را تصحیح و ترجمه کرد: منتخب اشعار دیوان شمس تبریزی (Diwan: Selected poems from the Divani Shamsi Tabriz)

نشر دانشگاه کمبریج، ۱۸۹۸. آربری این کار را ادامه داد، ابتدا در رباعیات جلال‌الدین مولوی (The Rubaî'iyaît of Jalal ad - Din Rumi)، لندن، ۱۹۴۹ و بعدها در اشعار عرفانی مولوی (Mystical poems of Rumi)، شیکاگو، ۱۹۶۸، مجموعه‌ای شامل ۲۰۰ غزل. آربری همچنین قسمت‌هایی از یکی از آثار منثور مولوی، فیه ما فیه را با عنوان Discourses of Rumi ترجمه کرد، لندن، جان موری، ۱۹۶۱.

بیشتر چاپ‌های مهم متن‌های فارسی آثار مولوی بدین شرح است: مثنوی به کوشش نیکلسن، که در بالا به آن اشاره شد، چندین بار در تهران تجدید طبع شد. دیوان شمس، تصحیح انتقادی به اهتمام مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر در ده جلد، شامل واژه‌نامه و کشف‌الابیات، تهران، ۴۶ـ ۱۳۳۶ (همهٔ تاریخ‌های اسلامی به شمسی است مگر آنکه به غیر از آن تصریح شود). فیه ما فیه، به تصحیح فروزانفر، تهران، ۱۳۳۰. و مجالس سبعه (مجلس‌های هفت‌گانه) و مکتوبات (نامه‌ها)، هر دو به تصحیح هـ. احمد رِمضی اکیورِک (H. Ahmed Remzi Akyurek) در دو جلد توسط نفیض اُزلوک (M. Nafiz Uzluk) به چاپ رسید، استانبول، ۱۹۳۷. مجالس سبعه، در مقدمهٔ چاپ مثنوی به تصحیح محمد رمضانی تجدید طبع شد، تهران، کُلالهٔ خاور، تجدید چاپ ۱۹۷۳. برای اطلاع از یک کتاب‌شناسی کامل راجع به متون چاپ شدهٔ آثار مولوی و نیز ترجمه‌ها و پژوهش‌ها به همهٔ زبان‌های دیگر بنگرید به صدیق بهزادی، کتاب‌شناسی مولوی، تهران، ۱۹۷۳.

۲ ـ به فرانسه، پژوهش تازهٔ ارزشمندی از ا. مِیرورویچ (E. Meyerovitch) در دست

است: عرفان و شعر در اسلام: جلال‌الدین و طریقت درویش‌های چرخان (Mystique et poesie en Islam-Djalal-ud-Din Rumi et L'ordre des derviches tourneurs)

پاریس، ۱۹۷۲. از میان آثاری به زبان انگلیسی که سعی کرده‌اند آموزهٔ مولوی را تشریح کنند امّا توفیق چندانی نداشته‌اند می‌توان این دو اثر را نام برد:

مابعدالطبیعهٔ مولوی (The Metaphysics of Rumi)، عبدالحکیم، لاهور، ۱۹۵۹؛ و زندگی و اندیشهٔ مولوی (The Life and Thought of Rumi) افضل اقبال، لاهور، ۱۹۵۵. [این دو کتاب به فارسی ترجمه شده است]. هر دو اثر به طرز مأیوس کننده‌ای خَلط مبحث کرده‌اند چون به مقولاتی از فلسفهٔ مدرن غربی اشاره کرده‌اند که هیچ ربطی به مولوی ندارد. پژوهش ا. ر. آراسته، رومی ایرانی: تولد دوباره در آفرینندگی و عشق.

(Rumi the Persian: Rebirth in Creativity and Love)، لاهور، ۱۹۶۵ [به فارسی ترجمه شده است]، شامل مباحث جالب توجهی است، به‌ویژه در طرح این مسأله که روانشناسی جدید تا چه حد در پرداختن به کل ابعاد روان انسان و سلامتی کامل آن ناموفق بوده است. هرچند، نویسنده در بررسی آموزهٔ صوفیانه، از نظرات شخصی خود و مبانی روانکاوی پیروی می‌کند و مانند اغلب شرقیان متجدّد نشان می‌دهد که به طرز خیره کننده‌ای فاقد حسّ تناسب و شناخت معنی امر مقدّس است.

۳ـ ا. ج. براون از جمله کسانی است که به این نکته اشاره کرده است، در تاریخ ادبیات ایران (A Literary History of Persia)، ۴ جلد، لندن، ۲۴ـ۱۹۰۲، جلد ۲، ص ۵۱۹. [به فارسی ترجمه شده است].

۴ـ آثاری از جمله: ت. بورکهارت (T. Burckhardt)، مقدمه‌ای بر آموزهٔ صوفیانه، (An Introduction to Sufi Doctrine)، لاهور، ۱۹۵۹. سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان. (Three Muslim Sages) نشر دانشگاه کمبریج، ۱۹۶۴، فصل ۳. [به فارسی ترجمه شده است]نصر، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام (Ideals and Realities of Islam)، لندن، ۱۹۶۶. آرمان‌ها و واقعیّت‌های اسلام، سیدحسین نصر، ترجمهٔ شهاب‌الدین عباسی، انتشارات سهروردی، پاییز ۱۳۸۳. نصر، مقالات عرفانی (Sufi Essays)لندن، ۱۹۷۲. م. لینگز (M. Lings) عارفی از قرن بیستم.

(A Sufi Saint of the twentieth century)، لندن، ۱۹۷۱. [این کتاب با عنوان عارفی از الجزایر به فارسی درآمده است .]. و آثار ف. شوآن (F. Schuon) مخصوصاً شناخت اسلام (Understanding Islam)، لندن، ۱۹۶۲ [به فارسی ترجمه و منتشر شده‌است]، و بُعدهای اسلام (Dimensions of Islam)، لندن، ۱۹۶۹.

۵ـ بنگرید به براون، تاریخ ادبیات ایران؛ اقبال، زندگی و اندیشهٔ مولوی؛ مدخل

«جلال‌الدین رومی» ؛ (Djalaîl al-Din Rumi) چاپ جدید دایرةالمعارف اسلام (Encyclopedia of Islam)نیکلسن، رومی: شاعر و عارف ؛ (Rumi: Poet and Mystic) لندن، ۱۹۵۰ [این کتاب به فارسی ترجمه شده است]ی. ریپکا، تاریخ ادبیات ایران (Iranian Literature History of)، دُرد رِشت، ۱۹۶۸، صص ۲ـ۲۵۰. [این اثر به فارسی ترجمه و منتشر شده است] مهم‌ترین منابع فارسی عبارتند از مناقب‌العارفین افلاکی، به تصحیح ت. یازیجی، ۲ جلد، آنکارا، ۶۱ـ۱۹۵۹ ، [این طبع، چند بار در ایران به صورت افست چاپ شده است]که پیش از آن به قلم ک. هوار (C. Huart) با عنوان عارفان اهل سماع و رقص (Les Saints des derviches-tourneurs) به فرانسه برگردانده شده بود، ۲ جلد، پاریس، ۱۹۱۸؛ و همچنان پژوهش اساسی فروزانفر، رساله در تحقیق احوال و زندگی مولانا جلال‌الدین محمد، تهران، چ ۲، (۱۹۵۴) ۱۳۳۳. پژوهش ا. میروویچ که قبلاً بدان اشاره شد نیز سودمند است؛ این اثر یک کتاب‌شناسی خوب هم دارد. کار اخیر سیدحسین نصر، جلال‌الدین مولوی: شاعر و عارف عالی‌مقام ایرانی (Jalaîl al-Din Rumi: Supreme Persian Poet and Sage)، شرحی مختصر و عالی دربارهٔ زندگی و آثار و اندیشه‌های مولوی است. [متن انگلیسی و خلاصهٔ ترجمه این اثر، در کتاب حاضر آمده است].

۶ـ معارف بهاء ولد، در دو جلد، به تصحیح فروزانفر، تهران، ۸ـ۱۳۳۳.

۷ـ مقالات شمس، به تازگی با تصحیحی نسبتاً غیرانتقادی به وسیلهٔ ا. خوشنویس به چاپ رسیده است، تهران، ۱۳۴۹. [تصحیح جدید و انتقادی: مقالات شمس‌تبریزی، شمس‌الدین تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحّد، خوارزمی، تهران، چ اوّل، ۱۳۶۰]. شمس، چهره‌ای اسرارآمیز در تصوّف است که راجع به او اطلاعات چندانی در دست نیست. سیدحسین نصر در پژوهشی که بزودی به چاپ خواهد رسید (با عنوان مولوی و سنّت صوفیانه) خاطرنشان ساخته که نقش شمس در زندگی مولوی، سرعت بخشیدن به شکوفایی معنوی و فیض الهی شایان توجهی است که در دیوان به نمایش درآمده، و دیگر آنکه شخصیت فوق‌العادهٔ شمس به شکل نمادین مورد تصدیق و قبول جامعهٔ اسلامی است بدین شکل که در سراسر عالَم اسلام، شمار فراوانی از مقبره‌ها و مکان‌های زیارتی، منسوب به اوست.

۸ـ به نقل از نیکلسن، Rumi: Poet and Mystic، ص ۲۰. [منبع ما: ولدنامه، به تصحیح جلال‌الدین همایی، نشر هما، چ ۱، ۱۳۷۶].

۹ـ در ایران امروز، مولوی همچنان بزرگ‌ترین شاعر متصوّف به حساب می‌آید و

در میان صاحبان اندیشه و محققان معاصر، بسیار مورد توجه است. مثنوی وی هنوز هم نقشی اساسی در حیات فکری و فرهنگی ایران بازی می‌کند. یکی از نشانه‌های اهمیت مثنوی، شرح و تفسیرهای متعدّد راجع به آن است که طی شش هفت سال اخیر به چاپ رسیده است. از میان مهم‌ترین آنها می‌توان این آثار را نام برد: تفسیر سه جلدی فروزانفر، تهران، ۸ـ ۱۳۴۶، که با مرگ نویسنده، تا بیت ۳۰۱۲ دفتر اول مثنوی متوقف ماند؛ تفسیر ج. همایی بر داستان «دژ ممنوعه» در دفتر ششم مثنوی: تفسیر مثنوی معنوی، داستان قلعهٔ ذات‌الصّوَر یا دژ هوش‌ربا، تهران، ۱۳۴۹؛ تفسیر محمدتقی جعفری با عنوان تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین بلخی، تهران، ۱۳۴۹ و بعد، طرحی هیجده جلدی که تا این تاریخ هشت جلد آن، هرکدام با حجمی بالغ بر ۵۰۰ صفحه به چاپ رسیده است [متن کامل این اثر اکنون در دسترس است]؛ و ترجمهٔ فارسی عصمت ستّارزاده از تفسیر ترکی انقروی: شرح کبیر انقروی بر مثنوی...، تهران ۱۳۴۸ و بعد، که تاکنون چهار جلد آن، که شرح دفترهای یکم و دوم مثنوی را شامل می‌شود، به چاپ رسیده است. [ترجمه فارسی کل این اثر اکنون در دسترس است].

۱۰ ـ براون، A Literary History of Persia، جلد ۲، ص ۵۱۵.

۱۱ ـ آربری، Discourses، ص نه.

۱۲ ـ نیکلسن، Selected Poems، مقدمه.

۱۳ ـ مثنوی، جلد ۶، سیزده.

۱۴ ـ تصوّف و عرفان ایرانی غالباً این روش را دنبال کرده است. و بسیاری از طریقت‌ها، مانند طریقت نعمت‌اللهی، تا به امروز چنین کرده‌اند. سخنان مرشدان و مشایخ تصوّف، همواره در شرح و القاء نکات و لطایف عرفانی، توأم با شعر بوده است. و این پیوسته یادآور این نکته است که نظرات صوفیانه در درجهٔ اوّل اموری تعلیمی، و مددرسانِ رهروان در طریقت معنوی است، نه نظامی فلسفی که لازم باشد آن را به خاطر خودش آموخت.

۱
تصوّف و اسلام

تصوّف، کلی‌ترین جلوهٔ بُعد باطنی اسلام است. راهی است که در آن انسان از خودِ منفردِ خویش فرا می‌رود و به خدا می‌رسد[۱]. تصوّف در چهارچوب وحی اسلامی، راه‌هایی برای نیل به یک زندگی روحانی پربار عرضه می‌کند؛ زندگیی که در آن وجود انسان دگرگون می‌شود و به فضیلت‌های اخلاقی آراسته می‌گردد و در نهایت به دیدار پروردگار نائل می‌آید. به همین دلیل است که بسیاری از صوفیان در تعریف تصوّف، این گفتهٔ پیامبر اسلام دربارهٔ فضیلت اخلاقی (احسان) را نقل می‌کنند: «خدا را باید چنان عبادت کنی که گویی او را می‌بینی. و اگر نتوانی چنین تصوّر کنی باید بدانی که او تو را می‌بیند.»

اسلام اساساً یک «طریق معرفت»[۲] است و این بدان معناست که روش معنوی اسلام و رشتهٔ پیوندی که بر فاصلهٔ واهی ـ و در عین حال چون نَفْس آدمی، واقعیِ ـ میان خدا و انسان می‌کشد، بر محور عقل و خرد آدمی است. انسان موجودی «خداگونه» است، موجودی که بر صورت خدا آفریده شده است، و بنابراین دارای سه ویژگی اساسی «عقل» و «اختیار» و «قدرت سخن گفتن» (نطق) است. عقل جایگاهی محوری در وضعیت انسان دارد و چون به حقّانیت توحید شهادت می‌دهد کیفیتی نجات‌بخش به خود می‌گیرد. از طریق شهادت یعنی قول به وحدانیت خدا (لااله‌الّاالله: هیچ خدایی جز الله وجود ندارد) انسان به شناخت «وجود

مطلق» و ماهیت عالم هستی می‌رسد و بدین ترتیب راه رستگاری را نیز می‌شناسد. امّا عنصر اراده و اختیار را هم در اینجا باید درنظر گرفت، زیرا اختیار وجود دارد و فقط به مدد اختیار است که انسان می‌تواند راه خدا را برگزیند. نطق یا ارتباط و سخن گفتن با خدا ـ که شکل عام آن دعا و نیایش است و در تصوّف به صورت نیایش قلبی خالصانه یا ذکر درمی‌آید ـ وسیله‌ای است که آگاهی انسان نسبت به وجود مطلق را عینیت و جنبهٔ بیرونی می‌بخشد، و عقل و اراده را به اصل و گوهرشان بازمی‌گرداند.[۳]

به مدد آداب و سلوک معنوی تصوّف، «شهادت» در وجود عالِم تحقق و تجسّم می‌یابد. امّا این معرفت به عالم واقع را با معرفت در زبان روزمره نباید اشتباه گرفت.زیرا این «معرفت عینی» عبارت است از «شناخت حقیقت امور به گونه‌ای که میان عالِم و معلوم فاصله‌ای نباشد.»[۴] اگر نفس انسان که انسان هبوط یافته معمولاً خود را با آن یکسان می‌پندارد، دستگاهی بسته بود، آدمی نمی‌توانست به چنین معرفتی دست یابد. امّا از دیدگاه تصوّف و عرفان اسلامی، مانند سایر تعالیم سنّتی، نَفْس فقط حالتی گذرا و سطحی از خودِ حقیقی و متعالی آدمی است. بنابراین دست یافتن به معرفت متافیزیکی و نظری در معنای حقیقی‌اش، یا «کمال معنوی»، عبارت است از رفع حجاب‌هایی که انسان را از خدا و از وجود حقیقی او جدا نگه می‌دارند. این معرفتِ نظری، وسیله‌ای است برای به فعلیت رساندن توانایی‌ها و قابلیت‌های والای انسان.

معرفت متافیزیکی و نظری را در معنایی که اکنون تشریح شد می‌توان به خوبی با اصطلاح «عرفان» معرفی کرد. عرفان در معنای اصلی‌اش و در نسبت با تصوّف، به معنی «حکمتِ برآمده از معرفت و پارسایی»[۵] است. بسیاری از عارفان مسلمان، عرفان را معادل عشق دانسته‌اند، امّا «عشق» در اصطلاح آنان فارغ از رنگ‌های احساساتی است که معمولاً در کاربرد رایج، همراه این واژه است. اصطلاح عشق را آنان به این دلیل به کار می‌برند که «عشق» روشن‌تر از هر کلمهٔ دیگر نشان می‌دهد که در عرفان،

کل وجود انسان ـ و نه فقط ذهن او ـ واقعیت را «می‌شناسد». و نیز به این دلیل که در این جهان، عشق مستقیم‌ترین بازتاب ـ یا حقیقی‌ترین «رمز» در معنی سنّتی، از ـ سرور و سعادت عالَم روحانی است. وانگهی در تصوّف و عرفان اسلامی، مثل سایر سنّت‌ها، وسیلهٔ رسیدن به معرفت روحانی یا عرفانی، قلب است یعنی مرکز وجود انسان[۶]. حاصل آنکه عرفان، امری «وجودی» است نه یک امر ذهنی محض.

مولوی عشق یا محبّت را اکسیری می‌داند که می‌تواند وجود انسان را یکسره دگرگون کند. به تعبیر او عشق یکی از صفات خداوند[۷] است و انسان به لطف آن از محدودیت‌های دنیوی خویش آزاد می‌شود.

هرکه را جامه ز عشقی چاک شد — او ز حرص و عیبْ کُلّی پاک شد[۸]
شاد باش ای عشقِ خوش‌سودای ما — ای طبیبِ جمله عِلّت‌های ما
ای دَوای نَخْوت و ناموسِ ما — ای تو افلاطون و جالینوسِ ما

(مثنوی ۱/ ۲۳ـ۲۵)

پیوند درونی بین عشق و معرفت، در ابیات زیرین به روشنی بیان شده است.

از مُحبَّت دُردها صافی شود — از مُحبَّت دَردها شافی شود
از مُحبَّت مرده زنده می‌کنند — از مُحبَّت شاهْ بَنده می‌کنند
این مُحبَّت هم نتیجهٔ دانش است — کِی گزافه بر چنین تختی نِشَست

(مثنوی ۲/ ۳۰ـ۱۵۳۲)

نیکلسن در شرح این ابیات، به این نکته اشاره می‌کند که مولانا فرقی میان عرفان و عشق قایل نبود: «مولوی... هیچ تمایزی میان عارف و عاشق نمی‌گذارد. در نزد او معرفت و عشق از یکدیگر جدایی‌ناپذیر، و دو روی یک واقعیت‌اند.»[۹]

مولانا دگرگونی و تحول معنوی حاصل از عشق را چنین شرح می‌دهد:

عشق است به آسمان پریدن — صد پرده به هر نَفَس دریدن

(دیوان/ ۱۳۷)

عشق آن شعله‌ست که چون برفروخت	هرچه جز معشوق، باقی جمله سوخت
(مثنوی ۵/ ۵۵۸)

و بنابراین:

چون نباشد عشق را پَروای او	او چو مرغی مانْد بی‌پَر، وایِ او
(مثنوی ۱/ ۳۱)

تصوّف پیش از هر چیز، به جنبه‌های درونی آن امری می‌پردازد که ظاهر آن در شریعت بیان شده است. از این رو، عموماً آن را سلوک باطنی یا «باطن‌گرایی اسلامی»[۱۰] خوانده‌اند. در نگاه صوفیان، شریعت قوانین و احکامی را محور توجه و مبنای کار قرار می‌دهد که با پایبندی به آنها می‌توان مطابق خواست و مشیّت الهی زندگی کرد. حال آنکه دلمشغولی تصوّف، شناخت مستقیم خدا و نیل به کمال معنوی است، یعنی تحقق عینی واقعیت‌هایی که در هیئت بیرونی وحی و در جان رهرو معنوی (سالک) وجود دارد. شریعت نسبت مستقیم با تصوّف دارد از این حیث که می‌کوشد همین واقعیت‌ها را مشخَّصاً به صورت فرایض و احکامی فردی و اجتماعی درآورد.

ظاهرگرایی بنا به تعریف، محدودیت‌هایی دارد زیرا وضعیت ذهنی و روان‌شناختی خاصّی را محور توجه قرار می‌دهد. هرچند، ابزار و شیوه‌هایش در این کار، در طول زمان تا اندازه‌ای گسترش و عمومیت یافته تا بخش وسیع‌تری از نوع بشر را دربرگیرد. باطن‌گرایی نیز سنخ‌های روانیِ خاصّی را مخاطب قرار می‌دهد امّا در قیاس با ظاهرگرایی چشم‌انداز و گسترهٔ وسیع‌تری دارد زیرا هدفش در درجهٔ اول، غلبه بر محدودیت‌های فردی است. قالب‌ها و صُوَری که به نحوی موجب محدودیت ظاهرگرایی است برای سلوک و نگرشِ باطنی نقطهٔ عزیمت به سوی افق‌های بیکران عالم روحانی است. به عبارت دیگر، ظاهرگرایی به قالب‌ها و ظاهر امور مقدس می‌پردازد و هدفش آن است که انسان‌ها به مدد این قالب‌ها و صور بیرونی به رستگاری برسند. در حالی که سلوک

باطنی به روح و محتوای این قالب‌ها می‌پردازد و مقصودش برگذشتن از همهٔ محدودیت‌های فردی است.

با توجه به این نکات، اکنون باید روشن شده باشد که چرا عارفان مسلمان ضرورت مطلق شریعت را تأیید می‌کنند و به طور کلی از جمله جدی‌ترین حامیان آن هستند.[۱۱] آنان می‌دانند که برای رسیدن به روح یک آموزه یا یک قالب مقدّس ابتدا باید واجد آن قالب یا صورت بیرونی بود. این صورت، مظهر و مبیّن حقیقتی است و آن را به نحوی متناسب و مطابق با شرایط این جهان، جلوه‌گر می‌سازد. به‌علاوه، بخش بیشتر معتقدان قادر نیستند به معنای درونی صوَر وحی شده برسند؛ از این رو باید با پیروی از بُعد بیرونیِ کلام وحی به رستگاری نایل آیند.

شاید در اینجا نقل سخنی از ابن‌عربی به فهم مطلب کمک کند. این عارف بزرگ اندلسی قرن هشتم/ سیزدهم م (متوفای ۱۲۴۰م) نخستین کسی بود که بسیاری از نظرات کلامی و کیهان‌شناختی عرفان اسلامی را به شکلی روشن و صریح صورت‌بندی کرد. مولوی که یک نسل پس از ابن‌عربی می‌زیست، چنانکه سیدحسین نصر خاطرنشان کرده،[۱۲] یقیناً به واسطهٔ صدرالدین قونوی با اندیشه‌های ابن‌عربی آشنایی داشت. قونوی برجسته‌ترین شارح و مفسّر مکتب ابن‌عربی در شرق سرزمین‌های اسلامی بود و در عین حال از دوستان نزدیک مولوی و امام‌جماعت مسجدی بود که مولوی در آنجا نماز می‌خواند. در هر حال عرفان نظری (نگرش متافیزیکی) که در بن آثار مولوی نهفته است، اساساً همانند عرفان نظریِ (نگرش متافیزیکی) ابن‌عربی است تا آنجاکه بعدها برخی از صوفیان، با اشاره به اثر ماندگار ابن‌عربی، فصوص‌الحکم، مثنوی را «فصوص‌الحکمی به شعر فارسی» نامیدند. بنابراین من در اینجا و در برخی موارد دیگر، مخصوصاً در فصل دوم، در خصوص پاره‌ای نکات عرفانی که راجع به آنها ابن‌عربی صریح‌تر از مولوی سخن گفته، روا دیدم که صورت‌بندی‌های نظری‌تر و مجرّدتر ابن‌عربی را برای شرح و توضیح

مبانی تعالیم مولوی نقل کنم. (دربارهٔ ارتباط میان مولانا و ابن‌عربی بنگرید به انتهای بخش دوّم کتابِ حاضر).

حال به موضوع مورد بحثمان بازمی‌گردیم. ابن‌عربی خاطرنشان می‌کند که سنّت‌ها (و سخنان پیامبران) جنبه‌های ظاهر و باطنی دارند تا همهٔ مؤمنان و معتقدان بتوانند بر مدار دین بمانند و عبادت کنند.

«انبیا را لسانی بود ظاهر که با عموم اهل خطاب بدان لسان سخن گفتند. زیرا به فهم شنوندهٔ عالِم اعتماد داشتند. آنان فقط حال عامه را درنظر می‌گرفتند زیرا جایگاه اهل فهم را می‌دانستند... و حال کسانی راکه عقل و نظرشان ضعیف بود و طمع و طبع بر ایشان غالب، درنظر داشتند.

به همین نحو، علوم و معارفی که انبیا آوردند، در خلعتی مناسب فهم نازل‌ترین خردها بود، تا کسانی که فاقد قدرت رسوخ و تعمّق عرفانی‌اند، در همان سطح مشاهدهٔ جامه متوقف بمانند و بگویند «چه خلعت زیبایی» و آن را غایت مراتب ببینند. امّا صاحب فهمِ دقیق که در جستجوی دُرهای حکمت به اعماق دریای معرفت غوص می‌کند، می‌گوید: «این خلعت ملک است». او در اندازهٔ خلعت و پارچه‌ای که خلعت از آن دوخته شده نظر می‌کند و بدین ترتیب به قدر و منزلت آن که جامه را بر تن کرده پی می‌برد. او به کشف معرفتی نایل می‌آید که دیگران را از آن نصیب نیست.»[۱۳]

ناطِقِ کامل چو خوان پاشی بُوَد　　خوانْش پر هر گونهٔ آشی بُوَد
کـه نَـمانَد هـیچ مـهمان بـینوا　　هر کسی یابَد غذایِ خود جُدا
همچو قرآن که به معنی هفت توست　　خاص را و عام را مَطْعَم در اوست

(مثنوی ۳/ ۹۵-۱۸۹۷)

خاورشناسان عموماً از اشتقاق تصوّف از منابع غیراسلامی و تحولات تاریخی تصوّف سخن به میان آورده‌اند. به اعتباری می‌توان گفت که تصوّف و عرفان اسلامی عملاً برخی شکل‌های بیان نظری سایر سنّت‌ها را اقتباس کرده و زیر تأثیر تحولات بیرونی بوده است.[۱۴] امّا اگر کسی از

اینجا نتیجه بگیرد که تصوّف به تدریج زیر تأثیر یک سنّت بیگانه یا از انبوه درهمی از آرا و عقایدِ وام گرفته به وجود آمده است، در فهم ماهیت آن کاملاً به بیراهه رفته؛ یعنی درنیافته که تصوّف، در ذات خود یک نگرش متافیزیکی و راهی برای رسیدن به کمال معنوی است که اساساً از متن وحی اسلامی برآمده است.[۱۵]

در نزد خود صوفیان، یکی از روشن‌ترین حجّت‌ها در اثبات سرشت عمیقاً اسلامی تصوّف این است که آداب و سلوک آن مبتنی بر گفتار و کردار پیامبر اسلام است. این برای مسلمانان کاملاً آشکار و بدیهی است که در اسلام هیچ‌کس به اندازهٔ پیامبر به خدا نزدیک نشده و در کمال معنوی، فراتر از او نرفته است، چون پیامبر(ص) رسول حقّ، انسان کامل و اُسوهٔ همهٔ پاکی‌ها و قداست‌ها در اسلام است. به همین دلیل او غایت مطلوب و الگوی کامل همهٔ صوفیان، و بنیانگذار همهٔ آن چیزهایی است که بعدها در فرقه‌های تصوّف تبلور پیدا کرد.[۱۶]

بنابر تعالیم عرفانی، سیر و سلوک معنوی و نیل به کمال معنوی، تنها به ارشاد و راهنمایی یک استاد (یا پیر طریقت) میسّر است، که از قبل مراحل طریقت را طی کرده و تقدیر الهی او را برای هدایت دیگران به راه خدا برگزیده است.[۱۷] پیامبر اسلام در زمان حیات خود، بسیاری از اصحابش را مشمول «عنایت محمدی» (البرکت‌المحمدیه) قرار داد و تعالیم خاص نظری و عملی را به آنان آموخت و بدین ترتیب آنان را به زندگی و حیات روحانی هدایت کرد. به برخی از این اصحاب نیز این توانایی بخشیده شد که به نوبهٔ خود، دیگران را به حیات معنوی راهنمایی کنند. سلسله‌های عرفانی که در سده‌های بعد پا به عرصهٔ ظهور گذاشتند، از همین اصحاب و نسل‌های بعدی مریدان ـ که تعالیم‌شان در نهایت به پیامبر بازمی‌گشت ـ سرچشمه گرفته است. اگر سلسله جنبانی و عنایت پیامبر نبود هیچ طریقت صوفیانه‌ای به وجود نمی‌آمد.

«راه حقّ سخت مَخوف و بسته بود و پربرف، اوّل جان‌بازی او (=

پیامبر) کرد و اسب را در راند و راه را بشکافت. هر که رود در این راه، از هدایت و عنایت او باشد، چون راه را، از اوّل، او پیدا کرد و هر جای نشانی نهاد.»

(فیه مافیه/ ۲۲۵)

بنابر نگرش عرفانی به تاریخ اسلام، زندگی معنوی در زمان پیامبر، چنان پربار و غنی بود که به جدایی کامل ابعاد ظاهر و باطنی سنّت، امکان بروز نمی‌داد. شریعت و طریقت (راه معنوی) هر دو از آغاز وجود داشته است، امّا پس از بروز انحطاط و اختلاف و تباهی تدریجی در جامعهٔ اسلامی، ضرورت افتاد که پاره‌ای تعالیم، به شکل صریح‌تری صورت‌بندی و عرضه شود تا روحی نو در کالبد امت اسلامی دیده شود و قدرت رو به افول شهود معنوی فزونی یابد.[۱۸]

مولوی کاملاً وقوف داشت که درک و فهم و آگاهی معنوی در سطح عامه، از روزگار پیامبر به بعد، رو به ضعف گذاشت.

در صَحابه کم بُدی حافظ کسی   گرچه شوقی بود جانْشان را بَسی

(حفظ قرآن، امروز در دنیای اسلام، کار چندان نادری نیست، و در روزگار مولانا می‌بایست رایج بوده باشد).

زانکه چون مَغْزش دَرآکَند و رسید   پوست‌ها شُد بَسْ رَقیق و واکَفید

(مثنوی ۳/۶_۱۳۸۷)

«آورده‌اند که در زمان رسول، صلی‌اللهٔ‌علیه و سلم، از صحابه هرکه سوره‌ای یا نیم‌سوره‌ای یاد گرفتی او را عظیم خواندندی و به انگشت نمودندی که سوره‌ای یاد دارد، برای آنکه ایشان قرآن را می‌خوردند. منی را از نان خوردن یا دو من را عظیم باشد الّا که در دهان کنند و نجایند و بیندازند هزار خروار توان خوردن.» (فیه‌مافیه/ ۸۱) [خوردن یک یا دو من نان کار بسیار دشواری است امّا آنان که نان به دهان می‌بَرند و آن را نمی‌جوند و بیرون می‌اندازند به این شیوه می‌توانند هزاران خروار نان «بخورند»].

اگر در صدر اسلام تعالیم و نظرات عرفانی به صورت نظاممند و مفصّل درنیامد، بدین سبب بود که چنین صورت‌بندی برای زندگی معنوی ضرورت نداشت. حضور جامع و رمزی حقایق مابعدالطبیعی موجود در قرآن و حدیث (سخنان پیامبر)، برای هدایت آنان که به آداب طریقت عمل می‌کردند، کاملاً کفایت می‌کرد. هیچ نیازی به صورت‌بندی مفصّل و صریح نبود. درواقع فقط پس از قرن سوم هجری/ نهم میلادی بود که طریقت، آشکارا وجودی جداگانه پیدا کرد و در عین حال شریعت نیز دستخوش تحولات مشابهی شد.[۱۹]

و امّا در مورد مشابهت‌هایی که میان صورت‌بندی آموزه‌های تصوّف و آموزه‌های سایر سنّت‌ها هست، باید گفت که این مشابهت‌ها، در پاره‌ای موارد، به سبب وام‌گیری از منابع سنّتی دیگر است. امّا باز هم در اینجامسأله عبارت است از اتخاذ یا انتخاب یک شیوهٔ بیانی مناسب و نه پیروی یا تقلید از درون مایهٔ معنوی آنها. در هر حال، از طریق اقتباس ساده و سطحی نمی‌توان به چنین حالات و درون‌مایه‌هایی دست یافت. نامعقول است این فرض که یک صوفی آشنا با مثلاً آموزه‌های مکتب نوافلاطونی، چون می‌بیند حقایقی که آن آموزه‌ها بیان می‌کنند بیانگر همان حالات باطنی خودش هستند، تعابیر نوافلاطونی را صرفاً به این دلیل که منشأیی دیگر دارند، به کلی رد می‌کند.[۲۰]

در تصوّف، «آموزه» یا اصول نظری وجود مستقل ندارد و غایت محسوب نمی‌شود؛ زیرا اساساً یک راهنما در مسیر طریقت و حاکی از معرفتی است که در سیر و سلوک معنوی باید بدان دست یافت. و از آنجا که این معرفت، جنبهٔ عقلانی محض ندارد و غایتِ مطلوب آن «رؤیت حقیقت» است، حقیقتی که مطلق و نامتناهی و در ذات خویش، فراسوی صورت‌هاست، نمی‌توان آن را به طور دقیق و کاملاً مشخص به صورت نظاممند درآورد. درواقع پاره‌ای از ابعاد آموزهٔ تصوّف هست که ممکن است یک صوفی آن را به صورتی کاملاً متفاوت و حتّی مخالف با

صورت‌بندی‌های صوفی دیگر، تعبیر کند. حتّی شاید بتوان در آثار یک صوفی واحد چیزهایی یافت که علی‌الظاهر با یکدیگر در تضاد هستند. امّا این گونه تضادها و اختلاف‌های ظاهری، تنها در سطح بیرونی و بحثی جاری است و نشان می‌دهد که می‌توان واقعیت یگانه‌ای را از زوایای بسیار متفاوت نگریست. هیچ تضاد و اختلافی در ذات آنها نیست تا منشأ بروز ابهام در باب ماهیت حقیقت متعالی شود.

آموزه یا اصول و تعالیم نظری، کلیدی برای گشودن باب عرفان و راهنمای سالک در طریقت است. بدین ترتیب، برای گروه‌های مختلف مردم، امکان استفاده از صورت‌بندی‌های متفاوت هست. به محض آنکه سالک به نهایت سیر و سلوک عرفانی رسید، «آموزه» منتفی می‌شود زیرا در این حال، سالک خود، تجسّم عینی آموزه و «زبان گویای حقیقت» است.

واسطه زحمت بُوَد بَعْدَالْعیان

(مثنوی ۴/ ۲۹۷۷)

این دلیلِ راهْ رَهْرو را بُوَد — کو به هر دَم در بیابانْ گم شود
واصلان را نیست جز چشم و چراغ — از دلیل و راهشان باشد فراغ[1]
گَر دلیلی گفت آن مَردِ وصال[2] — گفت بَهرِ فهم اَصْحابِ جِدال
بَهرِ طفلِ نو پدر تی تی کُنَد — گرچه عَقلش هندسهٔ گیتی کُند
از پیِ تعلیمِ آن بسته‌دهن — از زبانِ خود بُرون باید شدن
در زبانِ او بِباید آمدن — تا بیاموزد ز تو او علم و فَن
پس همه خَلقانْ چو طفلانِ وِیْ‌اند — لازم است این پیر را در وَقتْ پند

(مثنوی ۲/ ۳۳۱۲ و بعد)

مولوی در مقدمهٔ دفتر پنجم مثنوی، ارتباط میان قانون ظاهر (شریعت) و سیر و سلوک معنوی عارف (طریقت) و حقیقت را (که هدف

۱ـ واصلان (آنان که به وصال با خدا نائل آمده‌اند)؛ چشم (چشمِ روح)؛ چراغ (چراغِ ایمان و شهود حقّ).

۲ـ مردِ وصال (آنکه به وصال با خدا رسیده است).

تصوّف و عرفان است) به اختصار بیان می‌کند. او می‌گوید:

«این، مُجَلَّد پنجم است از دفترهای مثنوی و تِبیانِ معنوی در بیان آنکه شریعت همچو شمع است و ره می‌نماید و بی‌آنکه شمع به دست آوری راه، رفته نشود (یعنی جز با پیروی از شریعت، نمی‌توانی به طریقت گام نهی) و چون در ره آمدی آن رفتن تو طریقت است و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت است. و جهت این گفته‌اند که: «لَوْ ظَهَرَتِ الْحَقایِقُ بَطَلَتِ الشَّرایِعُ» [= اگر حقایق آشکار شوند، شریعت‌ها باطل شوند]. همچنان که مس زر شود و یا خود از اصل، زر بود. او را نه علم کیمیا حاجت است ـ که آن شریعت است ـ و نه خود را در کیمیا مالیدن ـ که آن طریقت است، چنانکه گفته‌اند: «طَلَبُ الدَّلیلِ بَعْدَالْوصُولِ اِلَی الْمَدلولِ قَبیحٌ وَ تَرکُ الدَّلیلِ قَبْلَ الْوصُولِ اِلَی الْمَدْلولِ، مَذْمومٌ.» حاصل آنکه شریعت همچون علمِ کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب، و طریقتْ استعمال کردنِ داروها و مس را در کیمیا مالیدن است، و حقیقتْ زر شدنِ مس. کیمیادانان به علمِ کیمیا شادند که: «ما علم این می‌دانیم» و عمل کنندگان به عملِ کیمیا شادند که: «ما چنین کارها می‌کنیم» و حقیقت یافتگان به حقیقت شادند که: «ما زر شدیم و از علم و عملِ کیمیا آزاد شدیم، عُتَقاءُاللّه [= آزاد شدگان خدا]ایم...[۲۱]

شریعت، علم (نظری)[۲۲] است. طریقت، عمل است. حقیقت، اَلْوصولُ اِلَی اللّه...»

یادداشت‌ها

۱ ـ در خصوص ارتباط میان تصوّف و اسلام بنگرید به سیدحسین نصر، Ideal and Realities of Islam، فصل ۵؛ نصر، Sufi Essays، صص ۳۲ و بعد؛ ت. بورکهارت، An Introduction to Sufi Doctrine، فصل ۱؛ و ف. شوآن. Understanding Islam، فصل‌های ۱ و ۴.

۲ ـ بنگرید به شوآن، Understanding Islam، صص ۱۳ و بعد؛ و نصر، Ideals and Realities، صص ۲۱ به بعد.

۳ ـ بنگرید به شوآن، Understanding Islam، صص ۱۳ و بعد؛ و نصر، Realities Ideals and، صص ۱۸ به بعد.

۴ ـ ر. گنون (R. Guenon)، «متافیزیک شرقی» (Oriental Metaphysics) در Tomarrow (لندن)، جلد ۱۲، شمارهٔ ۱، ص ۱۰؛ همچنین در شمشیر عرفان (The Sword of Gnosis)، کتاب‌های پنگوئن، زیر چاپ.

۵ـ گ. ا. هـ. پالمر (G. E. H. Palmer)، در پیشگفتار بر شوآن، عرفان: حکمت الهی (Gnosis: Divine Wisdom)، لندن، ۱۹۵۹، ص ۸.

۶ـ دربارهٔ قلب، که جایگاه خرد در معنای سنّتی‌اش است، بنگرید به شوآن، «وجه سه‌گانهٔ جهان کوچک انسانی» (The Ternary Aspect of the Human Microcosm)، در Gnosis: Divine Wisdom، فصل ۷.

۷ ـ بنگرید به مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۱۸۵، جایی که مولوی به این نکته تصریح می‌کند. او همچنین می‌گوید: عاشقی گر زین سر و گر زان سر است/ عاقبت ما را بدان سَر رهبر است (دفتر ۱/ ۱۱۱). منابع ما در نقل سخنان مولوی بدین شرح است: اعداد رومی اشاره دارد به هر دفتر مثنوی (ترجمهٔ نیکلسن) مذکور در فوق. «مقالات» اشاره است به مقالات رومی [= فیه‌مافیه]. دیوان اشاره است به اشعار منتخب دیوان شمس‌تبریزی، و «رباعیات» به رباعیات جلال‌الدین مولوی. (بنگرید به مقدمه، یادداشت ۱). [در ترجمه فارسی حاضر، فقط ارجاعات مربوط به دیوان بر این مبناست. مرجع ما در نقل رباعیات مولانا نیز بدین قرار است: کلیات شمس یا دیوان کبیر، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، چ دوم، ۱۳۵۵، جلد ۸].

۸ ـ افزوده‌های داخل پرانتزها از نیکلسن، و افزوده‌های داخل قلاب‌ها از من است. [در این ترجمه همهٔ افزوده‌ها در داخل پرانتزهاست، و افزوده‌های مترجم در داخل قلّاب‌ها].

۹ـ مثنوی، جلد هفتم، ص ۲۹۴ [ترجمهٔ انگلیسی]. در تصوّف، برخلاف مثلاً آیین هندو، هیچ تمایز قاطعی میان راه‌های معنوی عشق و معرفت وجود ندارد. بلکه مسأله، برتری و تفوّق یک راه بر دیگری است. بنگرید به بحث عالی ت. بورکهارت با عنوان «معرفت و عشق» (Knowledge and Love) در (Introduction to Sufi Doctrine)، صص ۳۲-۲۷. در خصوص ابعادگوناگون عشق در تصوّف، آنچنان‌که در جهان تجلّی یافته است، بنگرید به شوآن، «همبستگی‌های زمینی عشق خدا» (Earthly concomitances of the Love of God) در Dimensions of Islam، فصل ۹.

۱۰ـ دربارهٔ باطن‌گرایی و ظاهرگرایی، بنگرید به بورکهارت، (Introduction to Sufi Doctrine)، فصل ۱؛ و شوآن، وحدت متعالی ادیان (The Transcendet Unity of Religions)، لندن، ۱۹۵۳، فصل‌های ۲ و ۳.

۱۱ـ تصوّف، به یک معنی، «در تقابل» با شریعت هم هست، هرچند نه به آن نحو که معمولاً تصوّر می‌شود. طریقت، دقیقاً یک مرحلهٔ گذر یا نفوذ به درون قشرها و صور شریعت است، و از این رو بعضی متصوّفه گه‌گاه نه شریعت الهی، بلکه آن کسانی را که کورکورانه از آن تبعیت می‌کنند، مورد انتقاد قرار داده‌اند، فقط برای آنکه به آنان هشدار داده باشند که به قشر شریعت محدود نشوند و از پیشرفت و تعالی باز نمانند. سالک طریقت باید قادر باشد که به ذات و گوهر شریعت نفوذ کند، و در عین حال در سطح فردی و اجتماعی از آن تبعیت کند. انحرافات در تصوّف هنگامی ظاهر شد که شریعت مورد غفلت و بی‌توجهی قرار گرفت. راجع به تعادل میان باطن‌گرایی و ظاهرگرایی در تمدن اسلامی، بنگرید به نصر، (Ideals and Realities)، صص ۱۲۲ به بعد؛ و راجع به نمونه‌ای خاص از مخالفت با تصوّف، در دورهٔ صفویه، که به علت برهم خوردن این تعادل به وجود آمد، بنگرید به نصر، «دین» (Religion)، در جلد ششم تاریخ ایران کمبریج (Cambrige History of Iran)، (زیر چاپ).

۱۲ـ در مقالهٔ یاد شده، «مولوی و سنّت صوفیان». دربارهٔ ابن‌عربی بنگرید به نصر، three Muslim Sages، نشر دانشگاه کمبریج، ۱۹۶۴، فصل ۳.

۱۳ـ ابن‌عربی، فصوص‌الحکم، به تصحیح ا. عفیفی، قاهره، ۱۹۴۶، صص ۵ـ ۲۰۴.

۱۴ـ خاورشناسان در مورد «منشأ» تصوّف، نظریه‌های متعدّدی مطرح کرده‌اند که همگی در مقدمهٔ ر.ا. نیکلسن در عارفان اسلام (The Mystics of Islam)، لندن، ۱۹۱۴، به خوبی خلاصه شده است.

۱۵ـ دربارهٔ منشأ اسلامی تصوّف، که پاره‌ای از دلایل آن، در اینجا به اختصار بیان شد، بنگرید به نصر، Ideals and Realities، صص ۱۲۷ به بعد؛ نصر، Sufi Essays،

صص ۱۷-۱۶؛ و م. لینگز، A Sufi Saint of the Twentieth Century، فصل ۲.

۱۶ ـ راجع به سلسله‌های صوفیانه در بستر تاریخی و اجتماعی‌شان بنگرید به ج. س. تریمینگام (J. S. Trimingham)، سلسله‌های صوفیانه در اسلام (The Sufi Orders in Islam)، لندن، ۱۹۷۱.

۱۷ ـ ضرورت مطلق وجود مرشد و استاد معنوی برای ورود به طریقت صوفیانه بارها در آثار مولوی مورد تأکید قرار گرفته است. در خصوص ارزش و اهمیت استاد بنگرید به نصر، «جایگاه استاد صوفی در ادبیات صوفیانهٔ فارسی» (The Sufi Master as Exemplified in Persian Sufi Literature)، در Sufi Essays، فصل ۴؛ و شوآن، «نقش و منزلت استاد معنوی» (Nature and Function of the spiritual Master)، در مطالعاتی در دین تطبیقی (Studies in Comparative Religion)، جلد ۱، ۱۹۶۷، صص ۵۹ـ۵۰.

۱۸ ـ «بر طبق یک اشتباه بسیار شایع... همهٔ نمادهای سنّتی از ابتدا به معنای صرفاً لفظی به فهم درمی‌آمدند، و نمادپردازی [= symbolism یا علم تفسیر نمادها و رمزها] به معنای دقیق کلمه تنها در نتیجهٔ یک «پیشرفت عقلانی» یا نوعی «فرهیختگی و ترقّی» بود که بعدها پدید آمد. این، عقیده‌ای است که ارتباط طبیعی اشیاء را به کلی معکوس می‌سازد... درواقع آنچه بعدها به عنوان معنی افزوده شده، ظاهر شد از قبل به صورت غیرصریح وجود داشت، و «عقلانی کردنِ» رمزها و نمادها نتیجهٔ نه یک پیشرفت عقلانی، بلکه به عکس، معلول فقدان بخش اعظم خرد نخستین بوده است. به سبب فهم ناقص نمادها و برای مقابله با خطر بت‌پرستی (بت‌پرستی که فرض می‌شد از قبل موجود بوده، امّا درواقع وجود خارجی نداشته است) بود که سنّت خود را متعهّد دید نمادها و رمزها را به شکل صریح لفظی تعبیر کند، نمادهایی که در اصل... خود کفایت و شایستگی لازم را برای انتقال حقایق مابعدالطبیعی واجد بوده‌اند. شوآن، «دیدگاه نمادگرا» (The Tomarrow Symbolist Outlook)، جلد ۱۴، ۱۹۶۶، ص ۵۰.

۱۹ ـ بنگرید به لینگز، A sufi Saint of the Twentieth Century، صص ۴۲ به بعد.

۲۰ ـ بنابر گفتهٔ مشهور حضرت علی، نمایندهٔ عالی باطن‌گرایی در اسلام، «به گفته بنگر نه به گوینده» تمدن اسلامی به طور کلی، همواره هر شکلی از معرفت را، به این شرط که با وحدت الهی (توحید) سازگار باشد، اقتباس کرده است.

بنگرید به نصر، Ideals and Realities، صص ۳۶ به بعد؛ و نصر، مقدمه‌ای بر آموزه‌های کیهان‌شناختی اسلامی (An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine)، کمبریج (انتشارات)، ۱۹۶۴، ص ۵.

۲۱ ـ در مورد اهمیت معنوی شیمی بنگرید به ت. بورکهات، شیمی: علم کیهان، علم نفس (Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul)، لندن، ۱۹۶۷.

۲۲ ـ باید به یاد داشت که معنی اصلی کلمهٔ یونانی theoria، عبارت است از «نظر یا مشاهده کردن» یا «تأمل کردن»؛ بنابراین doctrine [= آموزه یا عقیده] عبارت است از «نظر افکندن به کوهی که باید از آن صعود کرد». (بنابراین آموزه یا عقیده و تعلیمِ نظری، طرحی از راه و شیوهٔ عمل به دست می‌دهد).

۲
خدا و جهان

نامتناهی بودنِ همهٔ تجلّیاتِ ممکنِ ذاتِ الهی [۱]

کلمهٔ شهادت (لااله‌الاالله) را ـ که گوهر تعالیم اسلامی و لذا تعالیم تصوّف را در نهایت اختصار بیان می‌کند ـ می‌توان شامل دو بُعد مکمّل دانست: تعالی یا قیاس‌ناپذیری (تنزیه) و حلول یا همانندی (تشبیه). بُعد تنزیه بیانگر آن است که خدا متمایز و منزّه از همه موجودات است و هیچ چیز را مطلقاً نمی‌توان با او قیاس کرد. بُعد تشبیه نیز حاکی از آن است که همه موجودات، تمام واقعیت وجودی‌شان را از خدا دریافت می‌کنند و بنابراین در حاق و حقیقت ذات خویش، واقعیتی بیرون از وجود او ندارند.[۲]

اگر اسم الهی «الحقّ» را که هم به معنی «حقیقت» و هم به معنی «وجود» است، جایگزین «خدا» در کلمهٔ شهادت کنیم، منشأ این دو دیدگاه مکمّل، روشن خواهد شد: «هیچ وجودی، جز وجود خدا نیست.» از یک سو، خدا تنها واقعیت در معنای مطلق کلمه است زیرا فرض اینکه چیز دیگری، وجودی مستقل در برابر وجود مطلقِ او دارد، در حکم چندگانه‌پرستی یا به تعبیر اسلامی، شرک است. از آنجاکه خدا تنها وجودِ واقعی است، مطلقاً سوای همهٔ مخلوقات است، مخلوقاتی که اگر به ذات خویش اعتبار شوند، غیرواقعی‌اند. در برابر وجود مطلق خدا، همهٔ مخلوقات، نیست‌اند. از سوی دیگر وجود همهٔ مخلوقات، نهایتاً از آنِ خداست. عارفان مسلمان

این قول را چندان محلّ مناقشه نمی‌یابند که به اعتباری، جهان فی‌الواقع وجودی محدود دارد امّا در عین حال، قائم به خویش نیست بلکه واقعیت وجودی‌اش از وجود مطلق خدا نشأت می‌گیرد.

همان‌طور که ابن‌عربی در فصوص‌الحکم[۳] خویش غالباً خاطرنشان می‌سازد، قرآن این دو دیدگاه را در این آیه خلاصه کرده است: «لَیْسَ کَمِثْلِه شیء و هُوَالسَّمیعُ البَصیر: هیچ چیز همانند او نیست و اوست که شنوا و بیناست» (۱۲/۴۲)، هیچ‌چیزی همانند خدا نیست، از این رو او مطلقاً متعالی و منزّه است. امّا اگرچه خدا متعالی و منزّه از همهٔ مخلوقات است خلقت، در ذات و گوهر وجود خویش، مغایر با خدا نیست.

خاورشناسان غالباً تصویر نادرستی از تصوّف به دست داده‌اند. چه، سعی کرده‌اند آموزه‌ها و تعالیم نظری تصوّف را، نظیر آنچه در بالا بدان‌ها اشاره شد، به نظام‌هایی منطقی تنزّل دهند و یا عناصری از تعالیم تصوّف را از زمینه و بافت کلی‌شان جدا کنند؛ فی‌المثل گفته‌اند که آراء این صوفی با آن صوفی در تقابل است زیرا یکی قائل به تنزیه و تعالی خداست و دیگری قائل به تشبیه. امّا حقیقت امر این است که همهٔ صوفیان راستین بر دلالت دوگانهٔ کلمهٔ شهادت وقوف کامل دارند؛ یعنی می‌دانند که خداوند، هم «شبیه مخلوقات» است و هم مُنَزّه از آنها. یا باز به تعبیر ابن‌عربی:

اگر قائل به تَنْزیه شوی، (خدا را) محدود ساخته‌ای،
اگر قائل به تَشْبیه شوی، (خدا را) مقیّد ساخته‌ای،
امّا اگر قائل به هر دو شوی، بر صِراطِ مستقیمی: در این
حال، تو یکی از راهنمایان مَعارفِ عرفانی هستی.[۴]

اگر تأکید فلان صوفی در خصوص این یا آن آموزه، با تأکید صوفی دیگر تفاوت دارد، بدین خاطر است که هریک قصد داشته‌اند رهروان را در سیر و سلوک معنوی هدایت کنند، نه آنکه به توضیح نظامی فلسفی برای خاورشناسان بپردازند.

راست است که هم تصوّف و هم وحدت وجود، بر این قول‌اند که

جهانْ خداست، امّا تصوّف بلافاصله می‌افزاید که خدا مطلقاً غیر از جهان است، در حالی که وحدت وجودِ متعارف می‌گوید که جهان، خداست با این معنی ضمنی که خدا چیزی غیر از سرجمعِ عناصر و پدیده‌های عالَم نیست.[۵]

تکرار این نکته در اینجا چه بسا سودمند باشد که دلیل اصلی اینکه برخی محققان، در فهم تعالیم نظری تصوّف به خطا رفته‌اند، این است که به این حقیقت توجه ندارند و یا نمی‌توانند بپذیرند که از نگاه صوفیان عناصر عملی یا تأثیرگذاری معنوی آن تعالیم، تنها توجیه برای وجود آنها است. این گروه از محققان، بدین ترتیب به تصوّف چنان نظر می‌کنند که گویی تصوّف یک نظام فلسفی دیگر است که می‌توان به تحلیل سراسر منطقی آن پرداخت. و در تلاشی که برای توصیف این «نظام» به خرج می‌دهند، لامحاله تصویر نادرستی از تعالیم تصوّف عرضه می‌کنند. به‌علاوه، اینکه آنها با تعالیم و اصول نظری تصوّف مانند نوعی فلسفه یا پدیده‌ای ذهنی برخورد می‌کنند، موجب می‌شود که غالباً آن را از بُعد عینی و «زنده»اش جدا سازند. فقط کژفهمی‌هایی از این دست است که می‌تواند یک خاورشناس را به این اظهارنظر سوق دهد که ابن‌عربی، مسئول «نوعی جدایی افتادن میان اندیشهٔ عرفانی و احساس اخلاقی» بود، همان که باعث شد آموزه‌های وی «از لحاظ دینی، سرد و بی‌روح و عقیم شود و جریان‌های بعدی را از رونق و تأثیرگذاری، دور سازد».[۶] این عبارت گزافه است مگر آنکه بخواهیم دین را به یک اخلاق‌گراییِ میان تهی فرو بکاهیم و بگوییم که از راه عقل نمی‌توان به خدا تقرّب جست. وانگهی ابن‌عربی به این انتقاد پاسخ گفته است، در متنی که بیان مجملی از دلایل وجود متافیزیک سنّتی است:

«عالَمْ امری مُتَوَهَّم است که آن را وجودِ حقیقی نیست؛ و این است معنی «خیال». تو را در خیال آید که عالَم، امری زائد و قائم به خویش و خارج از حقّ است، امّا در نَفْسُ‌الاَمر چنین نیست. آیا نمی‌بینی که در عالَمِ

حسّ، سایه شخص، متّصل به اوست، و آیا نمی‌بینی که محال است شیء را از ذاتش جدا ساخت؟ پس ذات خود را بشناس و بدان که کیستی؟ حقیقت وجودت چیست؟ و نسبت تو با حقّ کدام است؟ بدان که به کدام اعتبار، حقّی، و به چه اعتبار، عالَم. و به کدام وجه، «غیرِ» اویی. در اینجاست که عالِمان در مراتبِ مختلف جای می‌گیرند و بر هم تَفضیل می‌یابند...»[۷]

هرچند چنین معرفتی، از تحقیق فلسفی حاصل نمی‌شود، بلکه ثمرهٔ سخت‌کوشی روحانی و سیر و سلوک معنوی است. به سادگی می‌توان گفت که «خدا، واقعی است و جهان غیرواقعی» امّا علم راسخ و تأثیرگذار به این امر داشتن، اینکه تمام وجود انسان بیانگر این معرفت یگانه باشد، چیز کاملاً متفاوتی است. به تعبیر مولوی، «دانستن علمِ اَناالحق[۸]، علم ابدان است. اَناالحقّ شدن، علم ادیان است...» (فیه‌مافیه / ۲۲۸).

به عقیدهٔ مولوی، گوهر واقعی رابطهٔ میان خدا و جهان را فقط از راه عرفان می‌توان شناخت، از طریق بحث و استدلال عقلی نمی‌توان به آن، معرفت پیدا کرد.

بی‌تعلّق نیست مخلوقی بدو　　آن تعلّقْ هست بی‌چون ای عمو
زانکه فَصل و وَصل نَبْوَد در روان　　غیرِ فصل و وَصلْ نَنْدیشد گمان

(مثنوی ۴/ ۹۶-۳۶۹۵)

مع‌الوصف مولانا در برخی موارد، از راه تمثیل می‌کوشد این رابطه را تا حد امکان به زبان انسانی وصف کند. فی‌المثل راجع به تجلّیات وجود الهی چنین می‌گوید:

ورای این [عالَم] عالَمی است... نه داخل این عالَم است و نه خارج این عالَم، نه تحت و نه فوق، نه متّصل و نه منفصل، بی‌چون و بی‌چگونه؛ هر دم ازو هزاران اثر و نمونه (در این جهان) ظاهر می‌شود؛ چنانکه صنعت دست با صورت دست و غمزهٔ چشم با صورت چشم و فصاحت زبان با صورت زبان. (چنین است رابطهٔ آن عالَم با این عالَم).

(مثنوی ۵/ عنوان پس از بیت ۲۷۸۵)

در تعالیم نظری تصوّف، خلقت جهان، معمولاً به عنوان تجلّی صفات خدا توصیف شده است، بدان نحو که حدیث قدسی[۹] مشهور از آن حکایت می‌کند: «کنت کنزاً مخفیاً فاحببتُ ان اُعرف فخلقت‌الخلق لکی اعرف: گنجی نهان بودم، خواستم که شناخته شوم، بدین سبب خلق را آفریدم». مولوی به این حدیث غالباً اشاره دارد. از باب نمونه، در دیوان شمس آن را در قالب شعر بیان می‌کند:

داود گفت ای پادشاه چون بی‌نیازی تو ز ما
حکمت چه بود آخِر بگو در خلقتِ هر دو سَرا
حقّ گفتش ای مردِ زمانْ، گنجی بُدَم من در نهان
جستم که تا پیدا شود آن گنجِ احسان و عطا

(دیوان شمس/ ۱۵)

بدیهی است که خداوند «پیش از»[۱۰] خلقت جهان، به خودْ علم داشته است، لذا مقصود این حدیث، آن است که خدا می‌خواست «دیگران» او را بشناسند. هرچند، چنانکه قبلاً دیده‌ایم «دیگران» یا ماسوی اللّه، تنها وجودی وهمی و نسبی دارند. خدا می‌خواست متعلّق معرفت متمایز و نسبی ـ که خاص مخلوقات است ـ واقع گردد.[۱۱]

مطابق نظر ابن‌عربی:

«(علم حقّ به ذات خویش از آن روی که غنی است از عالمین، حاصل است). چیزی باقی نماند جز آنکه مرتبهٔ علم [حقّ]، با علم حادث ـ که مربوط به اعیان، اعیان عالم، آنگاه که وجود خارجی یافته‌اند، است ـ تمام و کمال یابد. چنین است که کمال علم حادث و کمال علم قدیم ظاهر می‌شود، و مرتبهٔ علم به واسطهٔ این دو وجه، تکمیل می‌شود.»[۱۲]

این امکان که خدا می‌بایست خود را تعیّن می‌بخشید، و یا خود را به نحوی منفک و متمایز، معلوم می‌ساخت، به اقتضای بیکرانگی الهی بوده است: از آنجا که خدا نامتناهی است، همهٔ امکان‌های ظهور و تجلّی، بر او گشوده است. به تعبیر فریتیوف شوآن، «نامتناهی بودن حقّ، متضمّن

امکان نفی خویش است».[۱۳] و این «نفی خدا» دقیقاً عبارت از جهان مخلوق است: جهان، او را «نفی می‌کند» زیرا وجودش را با اِطلاق محدودیت‌های صورت بر آن، تحدید می‌کند به آنچه فی‌الواقع عدم است. مولوی این مطلب را چنین بیان می‌کند. «آن معنی را از روی معنی، ضدّ نیست الّا به طریق صورت» (فیه‌مافیه/ ۸۰). جهان، «ضدّ» است زیرا خدا را با صورت خود، محدود و مقیّد می‌سازد. امّا در هر حال، جهان واقعیت وجود اوست، تنها وجودی که هست.

خدا با تجلّی‌اش، خود را به مراتب متعدّد وجود ـ که صوفیان به طرق مختلف به شرح و توصیف آنها پرداخته‌اند ـ جلوه‌گر می‌سازد. مطابق یکی از صورت‌بندی‌ها، که عمدتاً متعلّق به مکتب ابن‌عربی است، خدا «پیش از» خلقت یا پیش از آنکه تجلّی کند، در مقام «ذات» یعنی وجود مطلق و لابشرط (و فارغ از هر قید و تَعَیُّن و تَشَخُّص) است. در این مرحله او فراتر از هر توصیفی است. امّا راجع به او حتّی این را هم نمی‌توان گفت، زیرا این خود، به یک معنی، در حکم توصیف اوست.

با شناخته شدن «گنج نهان» یا وجود مطلق و لابشرط خدا، وجود الهی به تدریج تَعَیُّن می‌یابد. تَعَیُّنِ اول، «اَحَدیّت» خوانده می‌شود. در مقام اَحَدیّت، اسماء و صفات الهی، متّحدند و از یکدیگر متمایز نیستند. اَحَدیّت فقط مُتَعَلَّقِ علمِ الهی بی‌واسطه و نامتمایز است و نه هیچ‌گونه علم از مرتبهٔ معارف تحلیلی یا بَحثی و استدلالی.

دومین تَعَیُّنِ ذات، «وَحدانیّت» است که در آن، اسماء و صفات الهی تفصیل می‌یابند و از یکدیگر متمایز می‌گردند. به معنای دقیق کلمه، عالَم تَجَلّی (یا عالَم خلق) تا زیرْ سطح مقام واحدیّت «آغاز» نمی‌شود، امّا پذیرفتنی است که از ظهور هر چیزی که غیر از «ذات» است، سخن به میان آورد.[۱۴]

هر یک از صفات الهی نهفته در مقام واحدیّت، یگانه است و به وجهی کلی از خدا که در عالَم تجلّی می‌کند، دلالت دارد. کثرت نامتناهی صفات

الهی و ترکیبات بی‌پایانشان، در مرتبه‌ای نازل‌تر تعیّن می‌یابد، مرتبهٔ «اَعْیانِ ثابِتِه» یا ماهیات ثابته، کهن الگوها، حقایق ممکنهٔ موجودات. اَعْیانِ ثابِتِه نیز به نوبهٔ خود هر وجه تجلّی یا خلقت را تَعَیُّن می‌بخشد. بر این اساس، خلقت امری امکانی است که [حقیقت آن] از ازل در علم الهی تَقَرُّر دارد. اَعْیانِ ثابِتِه یا الگوهای قدیم، در نَفْسِ خویش، هرگز به این معنا که واقعیت‌هایی جداگانه یا متمایز، و خارجیت یافته باشند، پا به عرصهٔ وجود نمی‌نهند. آنها جوهرهایی متمایز نیستند بلکه حقایق ممکنات در علم حقّ‌اند.

درست همان‌طور که «ذات» فراتر از همه تجلّیات است، هر تَعَیُّن و ظهور ذات، یا هریک از مراتب وجود، فراتر و نامتأثّر از مراتب پایین خود است. هرچند، اصول و حقیقت مراتب پایین‌تر، در آن مُنْدَرِج است و این مراتب را به تمامی تَعَیُّن و ثُبوت می‌بخشد. مراتبی که در ذیل مقام واحدیّت هستند، برون از شمارند امّا می‌توان آنها را در مقولات کلی زیر خلاصه کرد: ۱- جبروت: عالم کهن الگوها یا وجود روحانی [یا عالم عقول و نفوسِ مُجَرَّده]، ۲- ملکوت: عوالمِ جَواهرِ روحانی، ۳- ناسوت: عوالم صُوَر مادی.

مفهوم مراتب وجود به شرح و توضیح یکی دیگر از آموزه‌های اصلی تصوّف یعنی «خلقِ مُدام»[۱۵] کمک می‌کند. در مرتبهٔ احدیت، همهٔ ممکنات، همزمان حضور دارند و فقط در مقام واحدیت است که تمایز و تفکیک می‌یابند. در عالَم نُفوس مُجَرَّده یا عالم جَبَروت، هر حقیقتِ امکانی آثار و انعکاس‌های متعدّد دارد که نمایانگر وجوه بیشمار آن هستند، و هر وجه شامل وجوه دیگر است. در نازل‌ترین عوالَم، مرتبهٔ کیهانیِ صورتْ تَحَقُّق و تَشَخُّص می‌یابد که در پی آن، این وجوه بیشمار «همچون کلماتی که هجی شوند» تفصیل و تمایز می‌یابند. به‌علاوه، تَشَخُّص یافتنِ متفاوت هریک از حقایقِ ممکنهٔ الهی و ظهور آن در هیئت موجودات این عالم، پی در پی یا به توالی زمانی است، دقیقاً به این سبب که



شأن صورت، روا نمی‌دارد که آنها همزمان و در یک آن آشکار گردند. باید هم چنین باشد زیرا وجود همواره بازتابی از یگانگی خدا یا وحدانیّت الهی در هر لحظه از تجلّی‌اش است. مولوی می‌گوید:

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است[1]

هر نَفَس نو می‌شود دنیا و ما　　بی‌خبر از نو شدن اَندَر بَقا

عُمْر همچون جویْ نونو می‌رَسَد　　مُسْتَمِرّی می‌نِمایَد در جَسَد

(مثنوی ۱/ ۴۴_۱۱۴۲)

آیهٔ قرآنی «کُلُّ شیءٍ هالکٌ اِلّا وَجْهَه: هر چیزی نابود شدنی است مگر وجه (ذات) او» (۲۸/ ۸۸)، علاوه بر اشتمال بر سایر سطوح معنی، بیانگر گوهر این آموزه خلق مدام است، آموزه‌ای که بر ناپایندگی جهان و وابستگی مطلق آن به منشأ الهی‌اش در هر لحظه تأکید می‌کند. هر چیزی در جهان، و بلکه «هر چیزی غیر از خدا» (ماسوی اللّه) وجودی ناپایدار و گذرا دارد.

«عالَم بر خیالْ قائم است. و این عالَم را حقیقت می‌گویی جهت آنکه در نظر می‌آید و محسوس است و آن معانی را که عالَم فرع اوست، خیال می‌گویی. کار به عکس است: خیالْ خود این عالَم است که آن معنی، صد چو این پدید آرد و بپوسد و خراب شود و نیست گردد و باز عالَم نو پدید آرد به، و او کهن نگردد. منزّه است از نوی و کهنی. فرع‌های او متّصف‌اند به کهنی و نوی و او که مُحْدِث (پدید آورنده، خالق) اینهاست، از هر دو منزّه است و ورای هر دواست.»

(فیه‌مافیه/ ۱۲۰)

جهان با همهٔ ناپایندگی و غیرواقعی بودنش، در حد و مرتبهٔ خویش دارای وجود است. ابن‌عربی در شرح این مطلب چنین می‌گوید:

«نسبت تو با حقّ، چون نسبت بدن توست با تو. و حق در نسبت با تو چون روح که بر بدن تو فرمان می‌راند، است. تعریف حدّی تو شامل ظاهر

۱_ رجعت (رجعت به وجود).

و باطن توست. زیرا بدن پس از آنکه روح مدبّر از آن جدا می‌شود، دیگر در حکم وجود انسانی نیست بلکه صورت انسانی خوانده می‌شود، و (از این حیث که صورت است) هیچ فرقی میان آن و صورت چوب یا سنگ نیست. و آن را انسان نتوان گفت مگر به طریق مجاز و نه از روی حقیقت. و اصلاً ممکن نیست که حقّ از صورت عالَم منفک شود. بنابراین، تعریف «الوهیت» حقیقتاً، و نه به طریق مجاز، به عالَم تعلّق دارد، چنانکه تعریف انسان هنگامی که زنده است به او تعلّق دارد.[۱۶]

اگر ذات ربوبی، از همهٔ نِسَب و اضافات (یعنی اسما و صفات) منتزع گردد، آن، خدا نخواهد بود. امّا آنچه این نسبت‌ها (ی امکانی) را (که در «ذات» قابل تشخیص‌اند) فعلیت و تحقق می‌بخشد، خودِ ماییم. در این معنی، این ماییم که با وابستگی ذاتی خود به حقّ، در مقام خدا، آن را به «خدا»[۱۷] مبدّل می‌سازیم. لذا حقّ، ممکن نیست شناخته شود مگر آنکه ما خود شناخته شویم.»[۱۸]

نکتهٔ شایان ذکر در متن فوق این است که خلقت باید باشد زیرا خدا نامتناهی است. او نمی‌تواند جهان را نیافریند. اصطلاح «خدا» در زبان مولوی، چنانکه ابن‌عربی به کارش برده، فی نفسه شامل مفهوم تضایف و رابطهٔ متقابل است، و اگر وابستگی خلقت به او نبود، هیچ معنایی نداشت. خلقت، «عین» [و یا متعلّق] ربوبیّت او (مألوه) است. به عبارت دیگر، به اعتبار خلقت است که خدا خداست. به تعبیر مولوی:

«اینکه می‌گویی صورتْ فرع معنی است و صورتْ رعیت است و دل پادشاه، آخر این اسمای اضافیّات است. چون می‌گویی که این فرع آن است، تا فرع نباشد نام اصلیّت بر او کی نشیند. پس او اصل از این فرع شد و اگر آن فرع نبودی او را خود نام نبودی. و چون زن گفتی ناچار مرد می‌باید، و چون ربّ گفتی ناچار مربوبی باید، و چون حاکم گفتی محکومی باید.»

(فیه‌مافیه/ ۱۴۴)

از آنجاکه جهانْ تجلّی و ظهور خداست، آنچه را به منزله شرّ و رنج در

این عالَم ظاهر می‌گردد، در تحلیل نهایی می‌توان به اصل و منشأ خودِ آفرینش باز برد:

«آیا نمی‌بینی که حقّ، به صفات مُحْدَثات (مخلوقات، موجودات) ظاهر می‌شود و بدین معنی، از خود خبر می‌دهد. و آیا نمی‌بینی که او به صفاتِ نقص و ذَمْ ظاهر می‌شود؟»[۱۹]

لذا پرسیدن اینکه چرا در جهانْ شر هست، درست مانند طرح این سؤال است که چرا خلقت هست. پاسخ، در نامتناهی بودنِ خدا در تجلّیات‌اش نهفته است. مولوی این مطلب را با تشبیه خدا به هنرمندی که علاوه بر نقش‌های زیبا می‌تواند نقش‌های زشت هم بکشد، بیان می‌کند:

هر دو گونه نَقش، استادیً اوست — زشتیِ او نیست، آن رادیً اوست
زشت را در غایَتِ زشتی کُند — جمله زشتی‌ها به گِردَش بَرتَنَد
تا کمال دانشش پیدا شود — مُنْکِرِ استادی‌اش رسوا شود
وَرْ نَداند زشت کردنْ ناقِص است

(مثنوی ۲/ ۴۲ـ۲۵۳۹)

مولوی در یکی از قصه‌های خود به مسألهٔ شر از منظری کمی متفاوت می‌نگرد. در این قصه، کسی از یک پیر طریقت می‌پرسد:

قادرست آن مُسْتَعان — که کند سودایِ ما را بی‌زبان
آن که زو هر سَروْ آزادی کُند — قادرست او غُصّه را شادی کند
آنکه شد موجود از وی هر عَدَم — گَر بِدارَد باقی‌اش، او را چه کَم؟
آنکه تن را جانْ دَهَد تا حَی شود — گَر نمی‌راند، زیانش کِی شود؟

(مثنوی ۶/ ۴۴ـ۱۷۳۹)

پاسخ شامل دو بخش است: اوّلاً خلقت بِالضّروره به صورت کیفیات و صفات مختلف از جمله شادی و غم، و خیر و شر، تمایز و ثُبوت می‌یابد، و این به سبب نامتناهی بودن ذات الهی است، و به این سبب که در «غیر از خدا» شدن، تجلّی ضرورتاً صُوَر جزئیت یافته و متضاد به خود می‌گیرد.

گفت قاضی: گر نبودی اَمْرِ مُر — وَر نبودی خوب و زشت و سنگ و دُر

وَر نبودی نَفْس و شیطان و هوا / وَر نبودی زَخْم و چالیش و وَغا
پس به چه نام و لَقَب خواندی مَلِکْ / بندگان خویش را ای مُنْتَهِک؟

(مثنوی ۶/ ۹ـ۱۷۴۷)

نکتهٔ دوم اینکه حتّی جور و مِحْنَتِ این جهان درواقع رحمت الهی است، زیرا:

جورِ دوران و هر آن رَنْجی که هست / سَهْل‌تَر از بُعدِ حَقّ و غَفْلَت است[1]
زانکه اینها بُگْذَرند آن نَگْذَرد / دولت آن دارد که جان آگَهْ بَرَد[2]

(مثنوی ۶/ ۷ـ۱۷۵۶)

از این رو، آدمی باید شکرگزار باشد که جهان پر از شرّ و بدی است زیرا اینها باعث می‌شوند که انسان به خدا روی آورد. پس نپرس که چرا خلقت آمیخته به شرّ است و

تو مَبین تَحْشیرِ روزیّ و معاش / تو مبین این قَحْط و خوف و اِرْتِعاش
بین که با این جمله تلخی‌های او[3] / مردهٔ اویید و ناپَرواىِ او
رَحمَتی[4]دان امتحانِ تلخ را / نِقْمَتی دان مُلْکِ مَرو و بَلْخ را

(مثنوی ۶/ ۳۶ـ۱۷۳۴)

از منظر خدا همهٔ خلقت یک کار بیشتر نمی‌کند (فیه‌مافیه/ ۲۱۴) و آن آشکار ساختن «گنج نهان» است. لذا هر آنچه هست، خواه خیر باشد یا شرّ، خدا را تسبیح و ستایش می‌کند:

جنبِش ما هر دمی خود اَشْهَد است / که گواهِ ذوالْجَلالِ سَرْمَد است

(مثنوی ۵/ ۳۳۱۶)

پس، از این رو کفر و ایمانْ شاهدانَد / بر خداوندیش هر دو ساجِدانَد

(مثنوی ۲/ ۲۵۴۳)

همیشه کفر در تسبیحِ حقّ است[۲۰]

۱ـ غفلت (غفلت از خدا).

۲ـ اینها (این رنج‌ها و محنت‌ها). جان آگه (جان آگه از خدا)

۳ـ تلخی‌های او (تلخی‌های دنیا).

۴ـ رحمتی (رحمتی الهی).

البتّه این گونه عبارت‌ها بدین معنی نیست که صوفیان، ترویج کفر می‌کنند. انسان در میان سایر موجودات از این موهبت و امتیاز برخوردار است که عقل و اختیار دارد و بنابراین می‌تواند از فرمان‌های خدا اطاعت کند و یا راه نافرمانی در پیش گیرد. «آدمی بر خِنگِ کَرّمنا سوار» (مثنوی ۳/ ۳۳۰۰) (این بیت ناظر است به آیهٔ «و لَقَد کَرَّمْنا بَنی آدم...» (۱۷/ ۷۰): ما فرزندانِ آدم را کرامت بخشیدیم...). اگر از فرمان‌های خدا که توسط پیامبران آشکار شده است، سرپیچی کند باز هم بخشی از صفات خدا را ظاهر ساخته، امّا بر خود جفا کرده، زیرا اگرچه «همه (چیز) نسبت به حقّ نیک است و به کمال است، امّا نسبت به ما نه» (فیه‌مافیه/ ۳۱). «اللّه تعالی، مریدٌ لِلْخیر وَالشّرّ، و لاَیرضی اِلّا بِالْخیر: (خداوند متعال هم خیر را اراده می‌کند و هم شرّ را، امّا رضای او فقط خیر را شامل می‌گردد).» (فیه‌مافیه/ ۱۷۹). انسان با انجام کار نیک، مشمولِ عنایتِ الهی می‌شود و به برکت آن به خدا بیشتر تَقَرُّب پیدا می‌کند. سایر موجودات با پیروی از قوانین و سنّت‌های خدا، سودی حاصل نمی‌کنند زیرا فاقد اختیاراند و نمی‌توانند به غیر از این عمل کنند.

اختیار آمد عِبادَت را نَمَک — وَرْنه می‌گردد به ناخواه این فَلَک
گردشِ او را نه اَجْر و نه عِقاب — که اختیار آمد هنر وَقتِ حساب
جمله عالَم خود مُسَبِّح[1] آمدند — نیست آن تَسْبیحِ جَبْری مُزدْمَند
(مثنوی ۳/ ۸۹ ـ ۳۲۸۷)

۱ـ مسبّح: تسبیح کنندهٔ خداوند، همه موجودات خداوند را تسبیح و ستایش می‌کنند.

یادداشت‌ها

۱ ـ "The infinitude of the All-Possible" (نامتناهی بودن همهٔ تجلّیات ممکن ذات الهی) تعبیری است برگرفته از نوشته‌های ف. شوآن، که این آموزهٔ سنّتی را به طرزی شایان توجه در شماری از آثارش، و در جدیدترین آنها، مقالهٔ «آتما ـ مایا» (Atmâ-Mâyâ) در مطالعاتی در دین تطبیقی (Studies in Comparative Religion)، جلد ۷، ۱۹۷۳، صص ۹ـ۱۳۰ شرح داده است.

۲ ـ معنی‌های مکمّل شریعت را شوآن، با وضوح، در Understanding Islam، (شناخت اسلام) صص ۱۸ـ۱۶، ۶۱ـ۶۰ و ۶ـ۱۲۵ توضیح داده است.

۳ ـ عبارت ابن‌عربی را که در اینجا بسیار ساده و بدون شرح و تفسیر بیان شده، ت. ایزوتسو به طور مفصّل و با روشنی بسیار در این پژوهش استادانه‌اش شرح داده است: مطالعه‌ای تطبیقی راجع به مفاهیم فلسفی برجسته در تصوّف و آیین دائو ـ ابن‌عربی و لائو ـ دزو، چوانگ ـ دزو،

(A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism-Ibn Arabi and Lao-Tzu, Chuange-Tzu

دو جلد، توکیو، ۱۹۶۹، جلد ۱، صص ۴۹ به بعد.

۴ ـ فصوص‌الحکم، ص ۷۰.

۵ ـ «ذهنیت ظاهرگرا (exoteric mentality)، با آن منطق یک‌جانبه و «عقلانیت» آمیخته به تمایلات نفسانی‌اش، به دشواری می‌تواند تصوّر کند که سؤالاتی وجود دارد که جوابشان در آنِ واحد «آری» و «نه» است. این طرز تفکر همیشه از «افتادن» در «ثنویت»، «وحدت وجود»، «ترکِ نَفْس» (quietism) یا امثال اینها بیم دارد. در مابعدالطبیعه مثل روانشناسی، گاه توسّل به پاسخ‌های چندمعنایی ضروری است. فی‌المثل در برابر این سؤال که آیا جهان، خدا «است»؟ پاسخ می‌دهیم که «نه»، اگر از «جهان» تجلّی وجود شناختی فی نفسه، یعنی شأن نسبی و غیرمستقل وجودش مراد باشد؛ جوابْ «آری» است وقتی که «جهان» به مثابه تجلّی وجود الهی فهمیده شود، زیرا چیزی بیرون از خدا وجود ندارد. در حالت اوّل، خدا اصلِ متعالی و منحصر به فرد است، و در حالت دوّم کل هستی یا جوهر کل و فراگیر. فقط خدا «هست». جهان یک «وجه الهی» محدود است، زیرا ـ اگر قرار باشد که از گزافه‌گویی بپرهیزیم باید بگوییم که ـ جهان نمی‌تواند در سطح و مرتبهٔ خودش، نیست باشد. قول به اینکه جهان هیچ «وصف الهی» ندارد و واقعیتی است جدای از خدا که هرگز به ورطهٔ عدم نمی‌افتد، برابر با قائل شدن به دو خدا، دو واقعیت، و دو مطلق است.» شوآن، :Gnosis

Divine Wisdom صص ۸۱ـ۸۰. برای بحثی روشن راجع به دلایل اینکه چرا اصطلاح «وحدت وجود» (Pantheism) قابل اطلاق بر تصوّف نیست، بنگرید بـه بـورکهارت، Introduction to Sufi Doctrine، فصل ۳.

۶ـ و. تـامپسون (W. Thompson)، «نـهضت زاهـدانـه ـ عـرفانی و اسـلام» (Ascetical-Mystical Movement and Islam در The Muslim World)، جلد ۳۹، ۱۹۴۹، ص ۲۸۲.

۷ـ فـصوص‌الحکـم، ص ۱۰۳. هـمچنین بـا تـرجـمهٔ ایـزوتـسو در Comparative Study، صص ۹ـ۸۸.

۸ـ این «عبارت مجذوبانه» [= شطح] مشهور که حلاج به خاطر آن بر سرِ دار شد، قابل مقایسه است با موارد دیگر آن در تاریخ اسلام نظیر این: «سبحانی اعظم شأنـی» (پاک و منزّه‌هم، چه مقام والایی دارم) از بایزید بسطامی، و در سطحی دیگر با این گفتهٔ پیامبر اسلام: «آن کس که مرا دیده، حقّ را دیده است.»

۹ـ یک حدیث قدسی یا «روایت مقدّس» گفته‌ای از پیامبر است که در آن خدا به واسطهٔ او، با ضمیر اولین شخص سخن می‌گوید.

۱۰ـ مقصود از «پیش از»، معنای منطقی است نه زمـانی، زیـرا در نـزد خـدا هـمهٔ مظاهر، حضور همزمان و سرمدی دارند. توالی زمانی فقط از مـنظری نسـبی وجـود دارد. «لاصَباحَ عِندَاللّه وَ لامَساءَ» (= در پـیشگاه خـدا صـبح و شـام نـیست)، مـاضی و مستقبل و ازل و ابد آنجا نباشد، آدم سابق و دجّال (= ضـدمسیح) مسـبوق نـباشد کـه (همهٔ) این رسوم در خِطّهٔ عقل جزوی است و روح حیوانی، در عالَم لامکان و لازمان این رسوم نباشد.» (مثنوی ۶/ عنوان پس از بیت ۲۷۱۳).

۱۱ـ شوآن، Light on the Ancient Worlds، لندن، ۱۹۶۵، ص ۸۹.

۱۲ـ فصوص‌الحکم، ص ۲۰۴، همچنین بـه تـرجـمهٔ ایـزوتـسو در Comparative Religion، صص ۲ـ۱۳۱.

۱۳ـ Gnosis Divine Wisdom، ص ۷۲.

۱۴ـ تصویر بسیار کامل‌تری از مراتب وجود در آموزهٔ ابن‌عربی توسط ایزوتسو در Comparative Study، صص ۱۷ به بعد، و ۱۴۳ به بعد، عرضه شده است. همچنین بنگرید به بورکهارت، Introduction to Sufi Doctrine، صص ۵۷ به بعد؛ و شوآن «پنج حضور الهی» (یا حَضَراتِ خَمْس) (The Five Divine Presences در Dimensions of Islam، فصل ۱۱.

۱۵ـ دربارهٔ مفهوم خلق مدام بـنگرید بـه پـژوهش بسـیار روشـن ت. ایـزوتسو: «مفهوم خـلق مـدام در عـرفان اسـلامی و ذِن بـودیسم» (The concept of perpetual

creation in Islamic, Mysticism and Zen Buddhism) در س. ح. نصر (ویراستار) (Melanges offerts a^ Henry Corbin, hermeneute de la tradition intellectuelle et spirituelle de L'Iran)، تهران ۱۹۷۴.

۱۶ ـ فصوص‌الحکم، ص ۶۹؛ و نیز ترجمهٔ بخشی از آن به قلم ایزوتسو در Comparative Study، ص ۶۷.

۱۷ ـ آنچه در اینجا مراد است، این است که خدا خالق و حافظ عالَم است. در نظر ابن‌عربی نام اللّه (و نیز واژهٔ اِله) دلالت دارد بر مرتبهٔ اسماء و صفات الهی، و بنابراین کلمهٔ «اللّه» متضمّن اسمایی مانند خالق (آفریننده) است، که بسیاری از آنها بنا به تعریف مستلزم امری متناظر یا متقابل‌اند، و در این مورد، مخلوق (آفریده). بنابراین، مطلق، در ذات خویش، که بنابر معمول در نزد ابن‌عربی دلالت دارد بر الحقّ، نمی‌تواند در این معنی، «خدا» خوانده شود زیرا همان‌طور که در بالا اشاره شد ذات [الهی] فراتر از همهٔ تعیّنات است. بنگرید به ایزوتسو، Comparative Study، ص ۱۷.

۱۸ ـ فصوص‌الحکم، ترجمهٔ ایزوتسو Comparative Study، ص ۳۴، با اعمال اندکی تغییر از خودم.

۱۹ ـ فصوص‌الحکم، ص ۸۰؛ همچنین با ترجمهٔ ایزوتسو در Comparative Study، ص ۲۲۴.

۲۰ ـ محمود شبستری، گلشن راز، باغ رزِ عرفانی، ترجمهٔ ا. هـ وینفیلد، لندن، ۱۸۸۰، بیت ۸۷۹. [منبع ما: مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، (گلشن راز،...) به اهتمام صمد موحّد، انتشارات طهوری، چ ۲، ۱۳۷۱ ش]. گلشن راز شبستری خلاصه‌ای از نظرات و عقاید ابن‌عربی، و یکی از مهم‌ترین آثار صوفیانه به زبان فارسی است.

* معنی لغات دشوار ابیات: مستعان: کسی که از او یاری خواهند (خدای متعال). مُر: تلخ، ناگوار. وَغا: جنگ، هیاهو. تَخشیر: جمع کردن مال و هزینه نکردن، سخت گرفتن بر خانواده، تنگ گرفتن. خِنگ: اسب معمولاً سفید، مَرکب سفید. ناخواه: بی‌اختیار. عِقاب: عذاب، کیفر. مُسَبِّح: تسبیح کننده، ستایش کننده. تسبیحِ جبری: تسبیح و ستایش اجباری و غیراختیاری. مُزدمَند: لایقِ پاداش.

۳
ماهیت انسان

۱. انسان کامل

اگرچه عالَم از منظر ذات الهی واحد و یگانه است، از منظر نسبی ما، انفصال و دوگانگی بنیادینی میان جهان کوچک (عالم صغیر) و جهان بزرگ (عالم کبیر) وجود دارد. جهان بزرگ، این جهان است که در جزء جزء کثرت نامحدودِ خود، اسماء و صفات الهی را باز می‌تاباند. جهان کوچک، انسان است که همهٔ این صفات را به شکل یکپارچه و کامل منعکس می‌سازد. جهان بزرگ و جهان کوچک مثل دو آینه‌اند که مقابل یکدیگر قرار داشته باشند. هریک همهٔ اوصاف آن دیگری را دربر دارد، امّا یکی به نحو آفاقی و بیرونی و مفصّل، و دیگری به نحو انفسی و درونی و مُجمل. لذا معرفت کامل انسان به خودش، اساساً متضمّن معرفت به کل عالم هستی است. به این دلیل است که قرآن می‌فرماید: «و او [خدا] همهٔ نام‌ها (یعنی ذوات همهٔ اشیاء و موجودات) را به آدم آموخت.» (۲/ ۳۱).

بوالْبَشَر کو عَلَّمَ الاَسْما بَگ‌ست — صد هزاران عِلْمَش اَنْدَر هر رَگ‌ست
اسم هر چیزی چنان کان چیز هست — تا به پایانْ جانِ او را داد دست
اسمِ هر چیزی بَرِ ما ظاهرش — اسمِ هر چیزی برِ خالِقْ سِرَش
چشمِ آدم چون به نورِ پاک دید — جانَ و سِرِّ نام‌ها گَشتَش پدید

(مثنوی ۱/ ۱۲۴۶، ۱۲۳۹، ۵ـ۱۲۳۴)

مَثَل اعلا و نمونهٔ عالی هر دو جهان بزرگ و جهان کوچک، انسان

کامل[۱] است، که زبده و خلاصهٔ همهٔ مراتب وجود است. همهٔ صفات الهی در اوست، آنچنان که نه با هم خَلط و نه از هم جدا می‌شوند. مع‌هذا انسان کامل فراتر از همهٔ شئوناتِ جزیی و متعیَّنِ وجود است. به‌علاوه، بر اساس کلام وحی، انسان کامل، روح است که پیامبران جلوه‌های بیشمار آن هستند و از دیدگاه اسلامی، حضرت محمد زُبده و خلاصهٔ آن است.[۲]

در طریقت معنوی، انسان کامل وجه دیگری هم دارد: او نمونهٔ کامل انسانی است که به همهٔ امکان‌های نهفته در وجود آدمی دست یافته است. در او «نام‌ها» یا ذواتی که انسان، به نحو بالقوه از آنها برخوردار است، تحقّق و فعلیت یافته و به عینِ وجودِ وی بدل شده است. برای او نَفْسِ انسانی که بیشترِ انسان‌ها خود را با آن یکی می‌پندارند، چیزی بیش از قِشر و پوسته‌ای نیست، در حالی که همهٔ سایر حالات و شئونات وجود باطناً از آنِ اوست. واقعیت درونی انسان کامل برابر با واقعیت درونی کل عالم است.[۳]

انسان کامل اصل همهٔ مَظاهر، و از این رو مَثَل اَعلای جهان بزرگ و جهان کوچک است. انسان متعارف، یا انسان به آن معنایی که معمولاً فهمیده می‌شود، انعکاس کامل و محوری وجود انسان کامل در عالم تجلّی است، و از این رو او آخرین موجودی است که پا به عرصهٔ خلقت می‌گذارد، زیرا آنچه در سلسله مراتب اصلیِ عالَمِ هستی، نخستین است، در مرتبهٔ تجلّی آخرین است.[۴]

اصطلاح «انسان کامل» را به معنای دقیق کلمه، نخستین بار ابن‌عربی به کار برد، هرچند خود این آموزه پیش از وی به خوبی شناخته شده بوده است. ضرورتاً هم چنین باید می‌بود زیرا از منظر تصوّف پیامبر اسلام کامل‌ترین مظهر انسان کامل است. اساساً این گفتهٔ پیامبر ناظر به همین معناست: «اولین چیزی که خدا آفرید نورِ من (نوری)» یا «روح من (روحی) بود» ـ حدیثی که عرفای مسلمان بارها و بارها طی سده‌ها بدان اشاره و استناد کرده‌اند. به‌علاوه از آنجا که حکما و فرزانگان بیشماری از

روزگار پیامبر به بعد، به این وضعیت رسیده‌اند معنای آموزهٔ انسان کامل را عملاً می‌دانستند حتّی اگر راجع به آن دقیقاً به همان نحو که ابن‌عربی از آن سخن گفته، ذکری به میان نیاورده باشند.

پیش از ابن‌عربی اصطلاح انسان کامل معمولاً با اندکی اختلاف نسبت به تعابیر وی از آن، به کار برده می‌شد[۵]: «عالم صغیر» یا جهان کوچک در این منظر اوّلیه، صورت بیرونی انسان است، حال آنکه «عالم کبیر» یا جهان بزرگ وجود بیرونی اوست. به عبارت دیگر اصطلاح «جهان بزرگ» بالذات اشاره دارد به وجود درونی عالم و نه صورت بیرونی آن چنانکه بنابر معمول در آموزهٔ ابن‌عربی چنین است. امّا این وجود درونی دقیقاً عبارت است از انسان کامل و بنابراین با وجود بیرونی جهان بزرگ یکی است.

امّا مولوی همان اصطلاحات پیشین را در آثار خود دنبال می‌کند. او در بحث از ماهیت حقیقی انسان اظهار می‌کند که فیلسوفان می‌گویند انسان جهان کوچک است، حال آنکه حکمای الهی یا عارفان می‌گویند انسان جهان بزرگ است: «حکما گویند آدمی عالم صغرا است و حکمای اللّـهی گویند آدمی عالم کبرا است زیرا آن علم حکما بر صورت آدمی مقصور بود و علم این حکما در حقیقتِ حقیقتِ آدمی موصول بود» (مثنوی ۴/ عنوان پس از بیت ۵۲۰)

پس به صورتْ آدمی فرعِ جهان — وَزْ صِفتْ اصلِ جهان، این را بِدان

(مثنوی ۴/ ۳۷۶۶)

پس به صورتْ عالَم اَصغَر تویی — پس به معنی عالَم اَکْبر تویی
ظاهرِ آن شاخْ اَصلِ میوه است — باطِنا بَهرِ ثَمَر شد شاخ هست
گر نبودی میل و اومیدِ ثَمَر — کِی نِشانْدی باغْبانْ بیخِ شَجَر؟
پس به معنی آن شَجَر از میوه زاد — گر به صورتْ از شَجَر بودش وِلاد
مصطفی زین گفت: کآدم وَ انْبیا — خَلْفِ من باشند در زیرِ لِوا
بهر این فرموده است آن ذوفُنون — رَمْزِ نَحْنُ الآخِرونَ السّابِقون
گر به صورتْ من زِ آدم زاده‌اَم — من به مَعنی جَدِّ جَدّ افتاده‌اَم

پس ز مـن زایـید در مـعنی پـدر　　　پس ز مـیوه زادْ در مـعنی شَـجَر
اَوَّلِ فِکْــر آخِــر آمــد در عَـمَل　　　خاصه فِکْری کو بُوَد وَصْفِ اَزَل

(مثنوی ۴/ ۵۲۱، ۵۲۰ و بعد)

«پس مـعلوم شـد کـه اصـل، مـحمّد بـوده است کـه لَـوْلاکَ مٰـا خَلَقْتُ‌الافلاک [۶] اگر تو (محمد)، نبودی آسمان‌ها را نمی‌آفریدم) و هـر چیزی که هست ـ از شرف و تواضع و حکم و مقامات بلند ـ همه بخشش اوست و سایهٔ او، زیراکه از او پیدا شده است.» (فیه‌مافیه/ ۶ـ۱۰۵).

روشن‌ترین عبارت راجع به جایگاه انسان در عالم را می‌توان در گلشن راز یافت:

جهان را سر به سر در خـویش مـی‌بین　　　هر آنچه آید به آخِر، پیش می‌بین
در آخِــر گشت پـیدا نـقشِ آدم　　　طُـفیلِ ذاتِ او شـد هـر دو عـالَم
نــه آخــر عِـلّتِ غـائی در آخِـر　　　همی گردد به ذاتِ خویش ظاهر؟
تو بـودی عکسِ مَـعبودِ مَـلایک　　　از آن گشتی تو مَـسجودِ مـلایک
بود از هـر تـنی [۱] نـزدِ تـو جـانی　　　وز او در بسـته بـا تـو ریسـمانی
از آن گشــتند اَمَــرت را مُسَـخَّر　　　که جانِ هر یکی در توست مُضْمَر
تــو مــغزِ عـالَمی زانْ در مـیانی　　　بدان خود را که تو جانِ جهانی [۷]

۲. هُبوط

وضع آدمی بر روی زمین به عنوان فردی گسسته از مقام والا و بلندی که داشت، معلول هُبوط آدم است. قرآن دربارهٔ هُبوط آدم چنین می‌گوید:

و شما را آفریدیم، و صورت بخشیدیم، آنگاه به فرشتگان گفتیم: آدم را سجده کنید. همه، جز ابلیس، سجده کـردند و ابـلیس در شـمار سـجده کنندگان نبود.

خدا گفت: وقتی تـو را بـه سـجده فـرمان دادم، چـه چـیز تـو را از آن بازداشت؟ گفت: من از او بهترم، مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گِل.

۱ـ هر تنی (یعنی هر مخلوق دیگر در عالَم).

گفت: از این مقام فرو شو، تو را چه رسد که در آن گردنکشی کنی؟ بیرون رو که تو از خوار شدگانی. (۷/ ۱۳ـ۱۱)

اگر ابلیس بر آدم سجده نکرد بدین سبب بود که او فقط جایگاه آدم در جهان بزرگ، یعنی تنها وجوهِ بیرونی طبیعت‌اش را می‌دید. وانگهی او مصمّم بود که بر آدم سجده نکند، زیرا جز با عقل جزئیِ منقطع از علم حقّ به او نمی‌نگریست، از این روست که مولوی پند می‌دهد که با بصیرت بنگر و آخِربین باش،

تا نباشی همچو ابلیس اَعوری — نیم بیند، نیم نی، چون ابتری[1]
دید طینِ آدم و دینش ندید — این جهان دید، آن جهانْ بینش ندید

(مثنوی ۴/ ۱۶۱۶ـ۱۶۱۷)

علم بودش، چون نبودش عشقِ دین — او ندید از آدمْ اِلّا نقشِ طین

(مثنوی ۶/ ۲۶۰)

داند او کو نیکبخت و مَحرم‌ست — زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم‌ست

(مثنوی ۴/ ۱۴۰۲)

ابلیس، تجسّم تمایل به تفرّق و دور شدن از مرکز، در کیهان است؛ همان که باعث جدا شدن جهان از خدا می‌شود. در جهان کوچک نیز او تجسّم‌بخش تمایلی در درون انسان است که به هبوط، یعنی پیدایش نَفْس انجامید. به نحو مشابه فرشتگانی که در برابر آدم به سجده افتادند به گوهر و عمق باطن انسان و قوای معنوی‌اش نظر داشتند، و از این رو برخوردار از عشق پروردگار، عرفان و معرفت تام به ذات آدمی بودند.

چون مَلَک با عقل[2] یک سَررِشْته‌اند — بَهرِ حِکمت را دو صورت گشته‌اند
نَفْس و شیطان بود ز اوّل واحِدی — بوده آدم را عَدوّ و حاسِدی
آنکه آدم را بدن دید، او رَمید — و آن که نورِ مُؤتَمَن دید، او خَمید[3]

(مثنوی ۳/ ۳۱۹۳ و بعد)

۱ـ ابتر (آنکه از بینایی کامل محروم است). [ابتر در لغت به معنی «بدون فرزند» و «مقطوع‌النسل» است.]

۲ـ عقل (عرفان و عقل شهودی، نَه عقلِ جزیی).

۳ـ خَمید (سجده کرد).

نَفْس و شیطان هر دو یک تَن بوده‌اند / در دو صورت خویش را بِنْموده‌اند
دشمنی داری چنین در سِرِّ خویش / مانعِ عقل‌ست و خَصْمِ جان و کیش

(مثنوی ۳/ ۴۰۵۳ و بعد)

درست همان‌طور که ابلیس نمی‌توانست چیزی غیر از ظواهر و امور بیرونی را ببیند، هُبوط و فرو افتادن آدم نیز بدین سبب بود که آدم فقط به شکل بیرونی خلقت نظر کرد و جهان را واقعیتی مستقل و گسسته از خدا دید. هُبوط آدم نتیجهٔ کور شدن «چشم دل» (عِینُ‌القلب) بود، که فقط آن، به نور عرفان می‌بیند.

دل مگر رَنجور باشد بَد دَهان / که نداند چاشْنیِّ این و آن
چون شود از رنج و عِلَّت دلْ سَلیم / طَعْمِ کِذْب و راست را باشد عَلیم[۱]
حِرصِ آدمْ چون سویِ گندم[۲] فُزود / از دلِ آدم سَلیمی را رُبود
می‌پَرَد تمییز از مَستِ هَوَس

(مثنوی ۲/ ۲۷۳۷ و بعد)

آدما، معنیِّ دلبندم بجوی / تَرکِ قِشر و صورتِ گندم بگوی

(مثنوی ۶/ ۳۷۱۰)

همان‌طور که شوآن خاطر نشان ساخت[۸]، جهان آنگاه که آدم در مقام اصیل و اصلی خود بود، هنوز مادّیت نیافته بود. همهٔ موجودات به نحو حضوری در باطن آدم بود و آدم به نور الهی به حقیقت آنها علم داشت. در این حال، آدم «موجودات» را تجلّیات و وجوه خدا ـ که هیچ وجود جداگانه‌ای ندارد ـ می‌دید. امّا از رویِ «هوس» ـ گناه کنجکاوی گزافه[۹] ـ خواست که موجودات را مستقل و جدای از خدا ببیند. ابلیس (تجسّم تمایل به جهل و جدایی و تفرّق در انسان) او را اغوا کرد تا به شأن وجود ممکن از منظر خود امکان بنگرد و وابستگی وجودی موجودات به خدا را نادیده بگیرد. از اینجا بود که آدم و کلّ عالم به آن مقام فرو افتاد؛ رشتهٔ

۱ـ پس از مصراع دوم: (زیرا «خدا، اسماء را به آدم آموخت»).
۲ـ گندم (میوهٔ ممنوعه).

مستقیم پیوند با خدا قطع شد و جهان که پیش از این نزد آدم واقعیتی درونی بود، در برابر او خارجیّت یافت.

پیش از هبوط، همهٔ مخلوقات، با هم هماهنگ و پیوسته و یکپارچه بودند و صفات خدا را به طور همزمان و با شکوه و جلال واحد متجلّی می‌ساختند. «گرگ و گوسفند در کنار هم در صلح و آرامش می‌زیستند». امّا با از دست رفتن بهشت عَدن، تقابل‌ها صورت مادی یافت و مخلوقات در برابر یکدیگر قرار گرفتند. خدا در قرآن می‌فرماید: «فرو شوید، برخی دشمن برخی دیگر،» (۲۴/۷). وضع مشابهی رخ می‌داد اگر افکار متعارض در اذهان مردم ناگهان مادّیت و شکل خارجی پیدا می‌کرد. اگر چنین می‌شد، آنها یکدیگر را پاره پاره می‌کردند.

از دیدگاه اخلاقی، پیامدهای هُبوط آدم، گناه و عیب محسوب می‌شود امّا از دیدگاه دقیقاً متافیزیکی (و الهی)، ضرورتاً چنین نیست. هُبوط را می‌توان نتیجهٔ ضروری ظهور اعیان ثابت یا حقایق امکانی اصلی نهفته در «گنج نهان» دانست. اگر آدم هُبوط نمی‌کرد، همهٔ امکان‌های موجود در ذات الهی نمی‌توانست عینیت یابد. مولوی در ابیات زیر تصویری از این چشم‌انداز ارائه می‌کند:

یک نشانِ آدم آن بود از اَزَل — که مَلایِک سَر نَهَندَش از مَحَل
یک نشانِ دیگر آنکه آن بِلیس — نَنْهَدَش سَر که: مَنَم شاه و رئیس
پس اگر اِبْلیس هم ساجِد شُدی — او نبودی آدم، او غیری بُدی
هم سُجودِ هر مَلَک میزانِ اوست — هم جُحودِ آن عَدو بُرهانِ اوست

(مثنوی ۲/ ۲۲ـ۲۱۱۹)

اگر ابلیس از سجده کردن بر آدم سر باز نمی‌زد، این بدین معنی می‌بود که سرشت حقیقی آدم را دیده، یا اینکه «با هر دو چشم» نگریسته است. امّا ابلیس دقیقاً تجسم تمایل به جدایی و فاصله گرفتن از خدا در عالم تجلّی است. در نتیجه او نمی‌تواند سرشت و حقیقت درونی موجودات را ببیند. ابلیس آدم را انکار کرد، بدین سبب که این تمایل به جدایی و تفرّق و

کوری معنوی، فی‌الواقع درون عالم وجود دارد. به‌علاوه، این تمایلی است که لاجرم از برخی اسماء و صفات پروردگار برآمده است، بدین معنی که نامتناهی بودن الهی، آن را ایجاب می‌کرده است. و آن اینکه خدا می‌تواند خود را با آفریدن جهان «نفی کند». وانگهی از آنجا که آدم همهٔ اسماء و صفاتِ الهی را منعکس می‌سازد، این تمایل می‌بایست در درون او هم وجود می‌داشت. از این جاست که خودِ منفرد یا نَفْس، بالطبع دور از خداست و قادر نیست واقعیت معنوی موجودات را ببیند.

تمایل جدایی‌گرا و «منفی» تجسّم یافته به وسیلهٔ ابلیس، که با جدایی انسانِ فرو افتاده از خدا، در مرتبهٔ جهان کوچک ظاهر شد، و همه شرور و بدی‌هایی که به دنبال آن پدید آمد، جنبهٔ مثبتی هم دارد که مخصوصاً در مرتبهٔ جهان بزرگ آشکار است. در غیاب این تمایل، نه عالم یک لحظه می‌توانست برپا بماند، و نه هیچ مخلوقی می‌توانست وجود داشته باشد. زیرا این تمایل خود یکی از ارکان مقوّم هستی است. این، جدایی و دوری از خداوند است که به جهان «شکل بیرونی و طبیعی» بخشید.[۱۰]

لذا اگر قرار بود همهٔ آدمیان به مرتبهٔ انسان کامل برسند (که در وضع کنونی وجود کیهانی عملاً غیرممکن است)، جهان به مبدأ و اصل خویش باز می‌پیوست و در آن مُسْتَهلَک می‌شد، و بهشتِ عَدْن از نو استقرار می‌یافت. یعنی جهان، به معنای دقیقِ کلمه از هستی باز می‌ایستاد.

مولوی در مثنوی بدین نکته‌ها اشاره دارد آنجا که می‌گوید غفلت از خدا مایهٔ قِوام و بقای جهان است: عایشه از پیامبر می‌پرسد که «سِرِّ باران امروزینه چه بود؟» پیامبر در پاسخ

گفت: این از بهرِ تسکین غم‌ست — کز مصیبت بر نژادِ آدم‌ست[۱]
گر بر آن آتش بماندی آدمی — بس خرابی دَر فُتادیّ و کَمی
اُسْتُنِ این عالَم ای جان غَفْلت‌ست[۲] — هوشیاری این جهان را آفت‌ست

۱ـ پس از مصراع دوم (زیرا بهشتِ عَدْن، از دست رفته است).
۲ـ غفلت (غفلت از خدا).

هوشیاری زان جهان‌ست و چو آن | غالب آید، پَست گردد این جهان
هوشیاری آفتاب و حِرص یخ | هوشیاری آب و این عالم وَسَخ
زان جهانْ اندک تَرَشُّح[۱] می‌رَسَد | تا نَغُژَّد در جهانْ حِرص و حَسَد
گر تَرَشُّح بیشتر گردد ز غیب | نه هُنر مانَد در این عالَمْ نه عیب[۲]

(مثنوی ۱/۲۰۶۳ و بعد)

مولوی در ابیاتی دیگر می‌گوید که او نمی‌تواند اسرار الهی را فاش سازد تا نگردد مُنْهَدِم عیش و معاش

تا نَدرَد پردهٔ غَفْلَت تمام | تا نماند دیگِ مِحنت نیمْ خام

(مثنوی ۶/ ۲۸ـ۳۵۲۷)

«دیگ محنت» اشاره دارد به آشکار شدن حقایقِ امکانیِ ازلی؛ نکته‌ای که در ابیات زیر بیان شده است:

کاشِفُ‌السِّرّیم و کارِ ما همین | کین نَهانها را بَرآریم از کَمین[۳]
گرچه دزد از مُنکِری تَن می‌زَنَد | شحنه آن از عَصر پیدا می‌کند
فَضْل‌ها دُزدیده‌اند این خاک‌ها | ما مُقِرّ آریمشان از اِبْتِلا

(مثنوی ۴/ ۱۶ـ۱۰۱۴)

در تحلیل نهایی، حفظ و بقای عالَم وابسته است به تعادل میان اهل حضور و مراقبه که به مقام انسان کامل رسیده است، و انسان فروافتاده که در غفلت از حقّ به‌سر می‌برد. اگر همهٔ آدم‌ها انسان کامل می‌شدند، جهان از میان می‌رفت، و اگر همه گمراه و سرگشته می‌شدند، بی‌نظمی و آشفتگی جهان را فرامی‌گرفت و آن را فرومی‌پاشید. وجود هر دو ضروری است تا حقایق ازلی نهفته در اسماء و صفات الهی، امکانِ تَجلّی داشته باشند.

۱ـ اندک ترشّح (اندک ترشح از هوشیاری نسبت به عالَم غیب).

۲ـ گر ترشّح بیشتر گردد ز غیب (و هشیاری به واسطهٔ آنان که به مقام انسان کامل رسیده‌اند، به درون این جهان سریان یابد)، نه هنر مانَد در این عالم نه عیب (درست همان‌طور که هبوط متضمن کسب معرفت به خیر و شر بوده است، دست یافتن دوباره به بهشت، به معنای فرارفتن از خیر و شر است).

۳ـ ما (خدا). کین نهانها (یعنی «گنج نهان» [=کنز مخفی]). کمین (نهفتگی در خدا).

«اکنون عالَم به غَفْلَت قائم است که اگر غفلت نباشد این عالَم نماند. شوق خدا و یاد آخرت و سُکر و وَجْد معمار آن عالَم است؛ اگر همه آن رو نماید به کلّی به آن عالم رویم و اینجا نمانیم و حقّ تعالی می‌خواهد که اینجا باشیم تا دو عالَم باشد. پس دو کدخدا را نصب کرد یکی غَفْلَت و یکی بیداری تا هر دو خانه مَعْمور ماند.»

(فیه‌مافیه/ ۱۰۹)

۳. امانت

درست همان‌گونه که انسان کامل به همه‌چیز، آنچنان که در پیشگاهِ خدا هستند، علم دارد (عارف بالحقّ)، و نه چنانکه در نَفْس خویش هستند؛ خدا نیز به عالم تجلّی به عنوان واقعیتی متمایز و جدا، به واسطهٔ انسان کامل علم دارد. در انسان کامل هدف خلقت تحقّق یافته است: خدا به «گنج نهان» به طور متمایز و به تفصیل علم می‌یابد، و کثرت به وحدت بازمی‌گردد. مولوی در اشاره بدین نکته می‌گوید خدا فقط به واسطهٔ انسان کامل، در «جهانِ شش جهت» نظر می‌کند:

صاحبِ دل آینهٔ شش رو شود　　حقّ ازو در شش جهت ناظِر بود
هر که اندر شش جهت دارد مَقَر　　نَکْنَدَش بی‌واسطهٔ او حقّ نظر
بی ازو نَدْهَد کسی را حقّ نَوال

(مثنوی ۵/ ۸۷۴ و بعد)

ابن‌عربی نیز بیان مشابهی دارد: «انسان کامل نزد حقّ به منزلهٔ مردمک چشم نسبت به چشم است، به واسطهٔ آن، نظر کردن صورت می‌پذیرد... به واسطهٔ اوست که خدا در مخلوقات خویش نظر می‌کند و بر آنان رحمت می‌آوَرَد.»[۱۱]

انسان کامل، به عنوان اصل همهٔ مظاهر، واسطهٔ صدور فیض و رحمت خدا بر جهان است. از این رو، هماهنگی بیرونی عالَم بسته به آن است که استعداد و توانایی بالقوهٔ آدمی برای نیل به مقام انسان کامل تحقق یابد.

انسان با رسیدن به این مقام، به «مجرای تفضّلِ الهی» بر جهان بدل می‌شود.

امّا به سبب هُبوط و گمراهی، اکثر آدمیان، نقش و منزلت حقیقی خویش را از یاد برده‌اند. از این روست که جهان پیوسته از خدا «جدا می‌ماند» و آشفته‌تر می‌شود. از این نقش و منزلت اصلی انسان برای نیل به کمال معنوی و بدل شدن به مجرایی برای صدور فیض الهی بر جهان، در قرآن به «امانت» تعبیر شده است. امانتی که با خلقت انسان بر دوش وی نهاده شد. مولوی بر اهمیت فوق‌العاده‌ای که تصوّف برای این مفهوم قائل است، تأکید می‌ورزد:

«در عالم یک چیزست که آن را فراموش کردنی نیست. اگر جمله چیزها را فراموش کنی و آن را فراموش نکنی باک نیست و اگر جمله را به جای آری و یاد داری و فراموش نکنی و آن را فراموش کنی، هیچ نکرده باشی... پس آدمی، در این عالم برای کاری آمده است و مقصود آن است، چون آن نمی‌گذارد پس هیچ نکرده باشد: «اِنّا عَرَضْنَاالامانَةَ عَلَی السَّمواتِ وَ الارضِ وَالجِبالِ فَابینَ اَن یَحْمِلْنَهَا وَ اَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَها الانسانُ اِنّه کانَ ظلوماً جَهُولا» (۳۳/ ۷۲). آن امانت را بر آسمان‌ها عرضه داشتیم، نتوانست پذیرفتن. بنگر که از او چند کارها می‌آید که عقل در او حیران می‌شود... این همه می‌کنند امّا از ایشان آن یکی کار نمی‌آید، آن یک کار از آدمی می‌آید: و لقد کرّمنا بنی آدم. نگفت: و لقد کرّمناالسّماء و الارض. پس، از آدمی آن کار می‌آید که نه از آسمان‌ها می‌آید و نه از زمین‌ها می‌آید، و نه از کوه‌ها. چون آن کار بکند ظلومی و جهولی از او نفی شود. اگر تو گویی که اگر آن کار نمی‌کنم چندین کار از من می‌آید. آدمی را برای آن کارهای دیگر نیافریده‌اند. همچنان باشد که تو شمشیر پولاد هندیِ بی‌قیمتی (یعنی گرانبهایی) آورده باشی و ساطور گوشت گندیده کرده که من این تیغ را معطّل نمی‌دارم به وی چندین مصلحت به جای می‌آورم... یا کارد مُجُوهَر (جواهرنشان) را میخِ کدوی شکسته کرده‌ای...»

(فیه‌مافیه/۱۵ـ۱۴)

از منظر تصوّف هدف کل دین این است که انسان به واسطهٔ آن بتواند امانتی را که خدا بر دوش او نهاده، به درستی حمل کند. رسالت انبیاء و اولیاء این بوده که مقام و منزلت اصلی آدمی را به یادش آورند و او را در نیل به شأن واقعی وجودش هدایت کنند.

«در سرشت آدمی همهٔ علم‌ها در اصل سرشته‌اند که روح او مُغَیَّبات (امور غیبی) را بنماید، چنانکه آب صافی آنچه در تحت اوست ـ از سنگ و سفال و غیره ـ و آنچه بالای آن است، همه بنماید عکس آن در گوهر آب. این نهاد است، بی‌علاجی و تعلیمی، لیک چون آن آمیخته شد با خاک یا رنگ‌های دیگر (هنگامی که آدم هُبُوط کرد)، آن خاصیت و آن دانش از او جدا شد و او را فراموش شد. حقّ تعالی انبیا و اولیا را فرستاد همچون آبِ صافیِ بزرگ که هر آبِ حقیر را و تیره را که در او درآید از تیرگی و از رنگِ عارِضی خود برهد. پس او را یاد آید؛ چو خود را صاف بیند، بداند که «اوّل من چنین صاف بوده‌ام به یقین». و بداند که آن تیرگی‌ها و رنگ‌ها عارِضی بود.»

(فیه‌مافیه/ ۳۳)

یادداشت‌ها

۱- در خصوص عالم کبیر و عالم صغیر و انسان کامل بنگرید به بورکهارت، Introduction to Sufi Doctrine، صص ۸۹ به بعد؛ ایزوتسو، Comparative Study، فصل‌های ۱۷-۱۴؛ و ر. گنون، معنای رمزی صلیب (Symbolism of the Cross)، لندن، ۱۹۵۸. گنون دربارهٔ عنوان اثر خود چنین توضیح می‌دهد: «اکثر آموزه‌ها و تعالیم سنّتی تحقق انسان کامل را به رمز بیان می‌کنند... و این رمز نقش صلیب است که به روشنی بیانگر این تحقق است از راه اجتماع کامل همهٔ مراتب وجود به طرز هماهنگ و متوازن، در بسط تام به دو معنی «سعهٔ عرضی» (amplitude) و «سعهٔ طولی» (exaltation).» ص ۱۰. [کتاب اخیر به فارسی ترجمه و منتشر شده است].

۲- بورکهارت، Introduction to Sufi Doctrine، ص ۹۳. همچنین بنگرید به Symbolism of the Cross، فصل‌های ۲ و ۳.

۳- مَثَل عربی این است: اوّلُ الْفِکر آخِرُ الْعَمَل، «اوّل در اندیشه، واپسین در عمل است». این اصل مابعدالطبیعی را گنون در Symbolism of the Cross ص ۷ توضیح می‌دهد، همچنین بنگرید به س. م. استرن (S. M. Stern)، «اولین در فکر، واپسین در عمل است: تاریخ گفته‌ای منسوب به ارسطو»
(The First in Thought is the last in Action: the History of a saying Attributed to Aristotle) در Journal of Semitic Studies، جلد ۷، ۱۹۶۲، صص ۵۲-۲۳۴.

۴- صوفیان سده‌های بعد همواره به این دو نگرش راجع به وجود انسان، نظر داشته و آنها را اساساً یکسان شمرده‌اند. متن زیر، از جامی است - شاعر متصوّف مشهور قرن پانزدهم میلادی که از ادامه‌دهندگان مکتب ابن‌عربی است، و در عین حال از مولوی، خاصه در آثار نظری منثورش بسیار نقل قول می‌کند. چند سطر اول این شعر از حضرت علی است و نشان می‌دهد که آموزهٔ صورت‌بندی شدهٔ عالَم کبیر و عالَم صغیر، از آغاز اسلام شناخته شده بوده است:

«قال امیرالمؤمنین (علی)،

«دواؤک فیک و ما تُشعِر　　و داؤک منک و ما تُبصِر
و تزعم أنّک جرم صغیر　　و فیک انطوی‌العالمُ‌الاکبر
و أنت‌الکتاب‌المبین‌الذی　　بأحرفه یظهر المُضمر»

(دوای تو در خودِ توست در حالی که خود نمی‌دانی، و درد تو از خود توست و خود نمی‌دانی/و می‌پنداری که ذرّهٔ ناچیزی هستی، حال آنکه در وجود تو جهان بزرگی است/و تو کتاب مبینی هستی که با حروف خود پوشیدگی‌ها را ظاهر می‌سازد.»

مولوی در بیانی مشابه می‌گوید

گـر تـو آدم‌زاده‌یـی چـون او نشین / جـملهٔ ذرّات را در خـود بـبین
چیست اندر خُم که اندر نَـهر نـیست؟ / چیست اندر خانه کان در شهر نیست؟
این‌جهان‌خُمّ است ودل‌چون‌جویِ‌آب / این جهانْ خانه است و دلْ شهرِ عُجاب

(مثنوی ۴/ ۱۱ـ ۸۰۹)

حضرت مولوی، قدّس اللّه سرّه، از عالم بـه «خُـم» تـعبیر فـرموده است، و از دل انسان کامل به «نهر» و «شهر». و در این، اشارت است به آنکه هرچه در عالَم هست در نَشأتِ انسان هست...» نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص. بمبئی، ۱۳۰۶ (قمری)، ص ۳۵. امّا من در اینجا از متنی که خود بر اساس پنج نسخه تصحیح کرده‌ام، پیروی کرده‌ام. [مشخصات این طبع، که مأخذ ما در نقل سخن جامی بوده، چنین است: نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چ دوم، ۱۳۷۰، ص ۹۲].

۵ـ از احادیث قدسی مشهور.

۶ـ پیشین، ۲۶۱ به بعد. [منبع ما: گلشن راز، از مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، تصحیح موحد].

۷ـ Light on the Ancient Words، صص ۷ـ۴۳.

۸ـ شوآن دو گفته از پیامبر در این خصوص نقل می‌کند: «بـه خـدا پـناه مـی‌برم از علمی که هیچ فایده‌ای برایم ندارد» و «یکی از نشانه‌های بزرگ‌منشی یک مسلمان این است که به آنچه به او مربوط نیست، توجه نمی‌کند.» پیشین، ص ۵۶.

۹ـ پیشین، ص ۴۷.

۱۰ـ دربارهٔ این نکته بنگرید به شوآن، Transcendent Unity of Religions، صص ۶۳ به بعد.

۱۱ـ فصوص‌الحکم، ص ۵۰؛ همچنین به ترجمهٔ ایزوتسو، Comparative Study، ص ۲۱۸.

❁ معنی لغات و عبارت‌های دشـوارابیات: بـوالبشـر: حـضرت آدم، پـدر بشـر. علم‌الاسماء: نام‌ها را آموخت (اشاره است بـه بـقره ۳۱/۲). بگ: امـیر، عـنوان امـرا و شاهزادگان ترک (علّم‌الاسماء بگ اشاره به مقام والا و ممتاز آدم در آموختن علم الهی است). نَحن‌الآخِرونَ‌السّابِقون: ما بعد آمده‌ایـم ولی پـیشتازیم (حـدیث). اَعـوَر: یک چشم. طین: گِل. جُحود: انکار. اُستُن: ستون. وَسَخ: چرک. نوال: عطا، بخشش.

۴
تصوّف و عرفان عملی

۱. وصال با خدا

به تعبیر کلی، رسیدن آدمی به اصل وجود خویش، یا وصول به مقام انسان کامل، از حیث وجه «عملی» طریقت، «وصال با خدا» خوانده می‌شود. راه وصال به حقّ، طولانی و دشوار است و صوفیان به شیوه‌های مختلف به توصیف آن پرداخته‌اند. برای مقصود ما، در اینجا کافی است که بحثمان را به بررسی دو گام اصلی در طریقت محدود کنیم، که از مصادیق کاربرد کلمهٔ شهادت بر سلوک معنوی‌اند. اولین گام «فنا» یا «انحلال خود» است که از بخش «نفی» کلمهٔ شهادت مشتق می‌گردد: «هیچ معبودی جز خدا وجود ندارد»، هیچ موجودی جز حقّ نیست. وجود بالذّات انسان، واقعی نیست، زیرا او خدا نیست. بنابراین، این پندار که او وجود واقعی دارد باید از میان برود. دومین گام، بقا، «بقاء در خدا» است که از «الّا» نشأت می‌گیرد: اِلّا اللّه: هیچ وجودی نیست مگر وجود حقّ. از آنجا که فقط خدا وجود واقعی دارد، خودِ حقیقی انسان، خداست. انسان تنها در صورتی به حقّ دست می‌یابد که از خودِ موهوم خویش دور شود و در خودِ حقیقی‌اش آرام گیرد.

مولوی ارتباط کلمهٔ شهادت با مقامات فنا و بقا را چنین خلاصه می‌کند:

کُلُّ شَیْءٍ هٰالِکٌ جز وَجْهِ او — چون نه‌یی در وَجْهِ او هستی مجو
هر که اندر وَجْهِ ما باشد فَنا — کُلُّ شَیْءٍ هٰالِکٌ نَبْوَد جَزا
زانکه در اِلّاست او، از لا گذشت — هر کِه در اِلّاست، او فانی نگشت

(مثنوی ۱/ ۵۴ـ ۳۰۵۲)

چون اَنایِ بَـنده لا شُـد از وجـود	پس چه مانَد؟ تو بیَندیش از جَحود
گر تو را چشمی‌ست بُگْشا دَر نِگَر	بعدِ لا آخِر چه مـی‌مانَد دِگَـر؟[1]

(مثنوی ۶/ ۷ـ۲۰۹۶)

«مُوتوا قَبلَ اَن تَموتوا: بمیر پیش از آنکه بمیری» حدیثی از پیامبر است که مولوی غالباً به آن اشاره دارد، از جمله در ابیات زیر:

بی‌حِجابت بـاید آن ای ذولُـباب	مرگ را بُگْزین و بَردَران حِجاب[1]
نه چُنان مرگی که در گوری رَوی	مرگِ تبدیلی که در نوری رَوی[2]

(مثنوی ۶/۹ـ۷۳۸)

انسان نباید عمرش را صرف امور پیش پا افتاده و بی‌اهمیت کند، بلکه باید تمام کوشش و همّت خود را معطوف به طریقت کند، زیرا «غیر مُردن هیچ فرهنگی دگر / در نگیرد با خدایْ ای حیله گر» (مثنوی ۶/ ۳۸۳۸). خود منفرد یا نَفْس، زندانی است که آدمی را از خدا جدا نگه می‌دارد: «قُربْ نه بالا، نه پستی رفتن‌ست / قربِ حقّ از حبسِ هستی رَستن است» (مثنوی ۳/ ۴۵۱۴). به این دلیل آنان که در طلب خدا هستند:

«خواهند که هیچ یاری و عشق و کفر و ایمان نمانَد تا بـه اصـل خـود پیوندند زیرا این همه، دیوارهاست و موجب تنگی‌ست و دوی‌ست.»

(فیه‌مافیه/ ۵ـ۱۹۴)

از همهٔ این اوصاف فردی باید فراتر رفت و به اوصاف حقّ آراسته شد:

دل که او بَستهٔ غم و خندیدن‌ست	تو مگو کـو لایـقِ آن دیـدن‌ست
آن کِه او بسـتهٔ غـم و خـنده بُـوَد	او بـدین دو عـاریت زنـده بُـوَد
باغِ سَبزِ عشـق کـو بـی‌مُنْتَهاست	جز غم و شادی درو بَس میوه‌هاست
عاشِقی زین هر دو حالت برتر است	بی‌بهار و بی‌خَزانْ سبز و تر است

(مثنوی ۱/ ۹۴ـ۱۷۹۱)

۱ـ حجاب (از هستیِ خویش، آنچه میان تو و خدا حائل می‌شود).
۲ـ مرگ تبدیلی: («مرگ اختیاری» یا «مرگِ پیش از مرگ» که به معنای تحوّلِ معنویِ اساسی است).

درواقع، عشق است که به مدد آن آدمی از نفس خود می‌رهد، زیرا «عشق وصفِ ایزدست» (مثنوی ۵/ ۲۱۸۵) که «اوصافِ **خود** را مو به مو» می‌سوزاند (مثنوی ۳/ ۱۹۲۲). وقتی عشق ـ که همین‌طور که قبلاً شرح داده شد، متضمن معرفت حقّ و قرب به خداست ـ واقعاً فعلیت می‌یابد، انسان محدودیت‌های وجود فردی‌اش را پشت سر می‌گذارد.

عاشق حقّی و حقّ آن‌ست کو — چون بیاید، نبْود از تو تایِ مو
صد چو تو فانی‌ست پیش آن نظر
سایه‌ای و عاشقی بر آفتاب — شمس آید، سایه لا گردد شتاب
(مثنوی ۳/ ۲۳ـ۴۶۲۱)

این چنین معدوم کو از خویش رفت — بهترین هست‌ها افتاد و زفت
در حقیقت در فنا او را بقاست
جملهٔ ارواح در تدبیرِ اوست — جملهٔ اشباح هم در تیرِ اوست[۲]
(مثنوی ۴/ ۴۰۰ـ۳۹۸)

نردبانِ خلق این ما و مَنی‌ست — عاقبت زین نردبانْ افتادنی‌ست
هر که بالاتر رَوَد، ابله‌ترست — کاسْتخوانِ او بَتَر خواهد شکست
این فروع‌ست و اصولش آن بُوَد — که تَرَفُّع، شرکتِ یَزدان بُوَد
چون نَمُردیّ و نگشتی زنده زو — یاغیی باشی، به شرکت مُلکْ جو
چون بدو زنده شَوی، آن خود وی‌ست — وحدتِ محض‌ست، آن شرکت کیَ‌ست؟
شرحِ این در آینهٔ اعمال جو — که نیابی فهمِ آن از گفت و گو
(مثنوی ۴/ ۶۸ـ۲۷۶۴، ۲۷۶۳)

عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست
تی کرد مرا ز خویش و پر کرد ز دوست
اجزای وجود من همه دوست گرفت
نامی‌ست ز من بر من و باقی همه اوست
(رباعیات/ ۱۹۷)

وصال با خدا، استغراقِ در اوست، چنان که

«اِسْتِغراق آن باشد که او در میان نباشد و او را جَهْد نماند و فعل و حرکت نماند. غرق آب باشد. هر فعلی راکه از او آید آن فعلِ او نباشد، فعل آب باشد.»

(فیه‌مافیه/۴۴)

می‌پنداری که من به فرمانِ خودم　　یا یک نَفَس و نیم نَفَس آنِ خودم
مانند قلم پیش قلمرانِ خودم　　چون گوی، اسیرِ چوگان خودم

(رباعیات/۱۹۷)

در کوشش برای تعریف مقام وصال، حداکثر آنچه می‌توان انجام داد، این است که آن را از همه محدودیت‌هایی که وجود را مشروط و مقیّد می‌سازد، مبرّا دانست. این محدودیت‌ها، فقط نوعی «واقعیت منفی» دارند، حال آنکه در مقام وصال، تنها وجود مثبت، یعنی خدا، باقی می‌ماند.[۳]

محققان دین اغلب به این نتیجه رسیده‌اند که وصال با خدا، یا چنانکه در تعالیم شرقی آمده، نجات و رستگاری، عبارت از فنای کامل است به طوری که فرد، چون «قطره‌ای در دریا» است و لذا همهٔ آنچه را تا آن زمان بوده از کف می‌دهد. از پاره‌ای جهات این درست است همان‌طور که بسیاری از سخنان مولوی بر آن گواهی می‌دهد. امّا اینکه فرد آنچه بوده را در مقام فنا از دست می‌دهد، به این معنی نیست که نیست و نابود می‌شود و در عدم فرو می‌افتد، بلکه او فقط آنچه را فی نفسه فقدان و نیستی است، از دست می‌دهد.[۴] وصال حقّ متضمن هیچ امر منفی نیست. بر طبق همهٔ تعالیم سنّتی، ماهیت واقعی آن، وسعت و سِعِهٔ وجودی مطلق[۵] است یعنی انسان در مقام وصال با حقّ، به منبع بیکرانِ وجود وصول می‌یابد. اگر این هدف در قالب اصطلاحات منفی بیان شده، بدین سبب بوده که در نسبت با جهان، خدا «عدم» است، امّا این فقط بدین علت است که جهان در نسبت با خدا، هیچ است و فقط خداست که وجود واقعی دارد، نه جهان. [تصوّری که انسان به صورت متعارف از وجود دارد، تصوّری محدود و

ناقص است که نمی‌توان آن را در مورد خداوند به کار برد. خدا «برتر از هر قیاس و خیال و وهم» است و به تعبیر برخی عرفا معقول هیچ عقلی واقع نمی‌شود. بنابراین برای آنکه وجود خدا مانند وجود موجودات دیگر تصوّر نشود، از تعابیر و اصطلاحات منفی یا سلبی‌یی مانند عدم و نیستی استفاده می‌کنند تا بدین وسیله توجّه به وجود مطلق و یگانه پروردگار جلب شود، به دور از پندارها و تصویرهای ذهنیِ دست‌مالی شده و عاری از رمز و راز. «ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما/ تو وجود مطلقی فانی نُما، لذّتِ هستی نمودی نیست را/ عاشقِ خود کرده بودی نیست را» (مثنوی ۱/ ۶۰۲،۶۰۶)].

پرسش اساسی که با ملاحظهٔ آموزهٔ وصال باید طرح کرد این است که «خود حقیقی انسان کدام است؟» ابن‌عربی، در **رسالة‌الاحَدیّة** خود می‌گوید: «او خود را با خود به خود ارسال داشته است.[۶]» با سیر در طریقت معنوی، انسان از خواب بیدار می‌شود و درمی‌یابد که او آن کسی نیست که تاکنون می‌پنداشته است. آدمی در وصال با خدا چیزی «به دست نمی‌آورد» بلکه به آنچه همواره در عمق و اصل وجود خویش بوده، می‌رسد.[۷] خدا، وجود است و هیچ‌چیز بیرون از وجود او نمی‌تواند باشد.

«این اَناالحَقّ[۸] گفتن مردم می‌پندارند که دعوی بزرگ است. اناالحق عظیم تواضع است زیرا اینکه می‌گوید من عبد خدایم دو هستی اثبات می‌کند یکی خود را و یکی خدا را. امّا آنکه اناالحق می‌گوید خود را عدم کرد، به باد داد. می‌گوید اناالحق: یعنی من نیستم، همه اوست. جز خدا را هستی نیست من به کلّی عدمِ محضم و هیچم. تواضع در این بیشتر است.»
(فیه‌مافیه/۴۴)

۲. نَفْس

موضوعی که مولوی اغلب به آن اشاره دارد، این است که نَفْس[۹]، حجابی است که انسان را از شناخت اصل وجودش بازمی‌دارد.

مـابه فَـلَک بـوده‌ایـم یـارِ مَـلَک بـوده‌ایـم
باز همانجا رَویم خواجه که آن شهرِ ماست
(دیوان/ ۳۳)

ای آنکه تو بر فَلَک وطن داشته‌ای — خود را ز جهانِ پاک پنداشته‌ای
بر خاک تو نقشِ خویش بنگاشته‌ای — وان چیز که اصلِ تـوست، بگـذاشته‌ای
(رباعیات/ ۲۷۸)

قُوتِ اصلیِّ بشر نورِ خـداست — قُوتِ حیوانی مَر او را نـاسزاست
لیک از عِـلّت دریـن افتاد دل — که خورَد او روز و شب زین آب و گِل
(مثنوی ۲/ ۴-۱۰۸۳)

چو کودکان هله تا چند ما به عالم خـاک — کنیم دامن خود پر ز خاک و سنگ و سفال
ز خاک دست برداریم و بر سما پرّیم — جَوال را بشکاف و برآر سر ز جَوال
(دیوان/ ۱۱۹)

این رها کن عشق‌های صـورتی — نیست بر صورت نه بر رویِ سِتی
پرتوِ خورشید بـر دیـوارْ تـافت — تـابِشِ عـاریَتی دیـوارْ یـافت
بر کلوخی دلْ چه بندی ای سَلیم؟ — واطلب اصـلی کـه تـابد او مُـقیم
(مثنوی ۲/ ۹-۷۰۸ و ۷۰۲)

بت‌پرستی، چون بمانی در صُوَر — صورتش بُگذار و در معنی نِگَـر
(مثنوی ۱/ ۲۸۹۳)

گـناه بـزرگ در اسـلام، شـریک قـائل شـدن بـرای خـدا (شـرک) یـا «چندگانه‌پرستی» است. چنانکه در بالا اشاره شـد، «لااله: هـیچ مـعبودی نیست» یعنی نیمهٔ منفی شهادت (نفی)، متضمن نیستیِ ماسوی اللّه است. تصوّف کلمهٔ شهادت را با تمام نیرو و در پرتو ژرف‌ترین معنای آن به کار می‌برد. و بر این اساس، اظهار می‌دارد که اعتقاد به اینکه پدیده‌ای ـ فـرق نمی‌کند چه باشد ـ مستقل از خدا وجود دارد، برابر با شریک دانسـتن آن پدیده با خداست. موحّدِ حقیقی به نور معرفت الهی می‌بیند که همه چیز مطلقاً وابسته به خداوند است و همهٔ واقعیت وجودی‌اش را از او دریافت

می‌کند. امّا مشرک دچار توهّمی است که خودش منشأ آن است زیرا برای خود منفردش وجودی مستقل قائل شده است. او تا وقتی که از محدودیت‌های نفس خود نگریزد، نمی‌تواند از عمل بر اساس این پندار که پدیده‌ها، وجودی مستقل و منقطع از خدا دارند، رهایی پیدا کند.

خاک زن در دیدهٔ حِسْ‌بینِ خویش — دیدهٔ حِسْ دشمنِ عقل‌ست و کیش
دیدهٔ حسّ را خدا اَعْماش خوانْد — بت‌پرستش گفت و ضدُّ ماش خوانْد
زانکه او کف دید و دریا را ندید — زانکه حالی دید و فردا را ندید

(مثنوی ۲/ ۹ـ۱۰۶۷)

مادرِ بتها بتِ نَفْسِ شماست

(مثنوی ۱/ ۷۷۲)

گر ز صورت بگذرید ای دوستان — جنّت‌ست و گُلْسِتان در گُلْسِتان
صورت خود چون شکستی، سوختی — صورتِ کُل را شکست آموختی

(مثنوی ۳/ ۹ـ۵۷۸)

راه رهایی از شرک، مرگ اختیاری (و به تعبیر مولانا «مرگِ پیش از مرگ») است، مرگی که انسان چون مقهور عشق شود حاصل می‌گردد. امّا این عشق، چنانکه قبلاً اشاره کردیم، در ذات خویش عبارت است از بصیرت برآمده از علم الهی، و معرفت به اینکه فقط خدا هست.

شاد باش ای عشقِ شرکتْ سوزِ زَفْتْ
خود همو بود آخِرین و اوّلین — شِرکْ جز از دیدهٔ اَحْوَل[1] مَبین

(مثنوی ۵/ ۱ـ۵۹۰)

خودبینی و نَفْس‌گرایی، درست همان‌طور که در این جهان انسان را از خدا جدا می‌دارد، در آن جهان نیز مایهٔ جدایی و فراق است. و این، در نظر تصوّف، یکی از حادترین جلوه‌های «جهنم» است. انسان مادام که دلبستهٔ امور فانی و زودگذر، یعنی نَفْس و این جهان، باشد از خدا دور می‌ماند.

۱ـ احول (آنکه به علت توجه به هستی خود، چیزها را دوگانه می‌بیند و از مشاهدهٔ حقیقتِ امور غافل است).

پس وِصـالِ ایـن، فِـراقِ آن بُـوَد — صِحَّتِ این تنْ سَـقامِ جـانِ بُـوَد
سـخت مـی‌آید فِـراقِ ایـن مَـمَر — پس فِراقِ آن مَـقَرّ دانَ سـخت‌تر
چون فراقِ نَقْش سخت آید تو را — تا چه سخت آید ز نَقّاشَش جُـدا
ای کـه صـبرت نـیست از دنـیای دون — چونْت صبرست از خدای دوست؟ چون؟
هر زمانی هین مشو با خویش جُفت

(مثنوی ۴/ ۳۲۱۹، ۱۲ـ۳۲۰۹)

راست گفته‌ست آن سِپَهدارِ بَشَر[۱] — کـه هـر آنکـه کـرد از دنـیا گُـذَر
نیستَش درد و دریغ و غَبْنِ موت — بلکه هَستَش صد دریغ از بَهْرِ فوت
کـه چـرا قِـبله نکـردم مـرگ را — مَخْزَنِ هر دولت و هـر بَـرگ را؟
قبله کردم من همه عمر از حَـوَل — آن خیالاتی که گـم شـد در اجـل
حسرتِ آن مردگان از مرگ نیست — زان‌ست کاندر نقش‌ها کردیم ایست
ما ندیدیم این که آن نـقش است و کَـف — کف ز دریا جُـنبَد و یـابد عَـلَف

(مثنوی ۶/ ۵۵ ـ۱۴۵۰)

انسان پیش از هبوطش، آینهٔ حقّ بود و وجود الهی را به کمال و آگاهانه منعکس می‌ساخت ـ«خدا آدم را بر صورت خویش آفرید[۱۰]» و لذا در درون خود، اصل کل عالم وجود را دربر داشت، و با آن در اعـتدال کـامل بود. امّا چون هبوط کرد، پیوند درونی‌اش با خدا را از دست داد، و برای او اعتدال عالم، تیره و تار شد. انسان در تلاش برای رسیدن دوباره به مـقام اصلی‌اش، برای خود اعتدالی بـرساخت و مـوجودات را نـه آن گـونه کـه هستند ـ یعنی تحت مشیّت خداوند و وابسته به او ـ بلکه از ورای حجاب خود منفردش نظاره کرد. مرگ، چه به معنی این کلام پیامبر که «موتوا قبل ان تموتوا» (بمیرید پیش از آنکه بمیرید) و یا در معنای طبیعی متعارفش، دقیقاً مستلزم بازگشت به اعتدال و توازن اصلی آدمی بـا عـالم، یـا لااقـل آگاهی مجدد ازاین اعتدال است.

اگر با مرگ، انسانی «به جهنم رود» به سبب طبیعت خود اوست: او در

۱ـ پیامبر اسلام.

خویش اعتدالی ساختگی آفریده و خود را میزان سنجش نمایانده است. در حالی که «انسان، مقیاس همه چیز است» فقط اگر به واسطهٔ خدا بنگرد، زیرا هیچ معیارِ مطلقِ دیگری وجود ندارد. پیامبر می‌فرماید:

«انسان در خواب است و چون بمیرد، بیدار شود.»: آدمی در این حال، هستی را آنچنانکه هست می‌بیند نه آنچنان که خود می‌پنداشته. اگر وجودش با نظم و اعتدال عالم هماهنگ نگردد، از جایگاه واقعی خود در «نظام پروردگار» دور و جدا می‌ماند، و اعتدال عالم یا سنّت الهی که در عالَمِ هستی سریان دارد در نظرش بی‌نظمی و آشوب جلوه می‌کند. مرجع و میزان سنجش وی همچنان نَفْسِ خودش است. مولوی می‌گوید:

ای بسا خامی که ظاهرْ خونْش ریخت　　لیک نَفْسِ زنده آن جانب گریخت
آلتش بشکست و رهزن زنده ماند　　نَفْس زنده‌ست، ازْ چه مرکب خون فِشانْد

(مثنوی ۵/ ۲۳_۳۸۲۲)

خوی کن بی‌شیشه دیدن نور را　　تا چو شیشه بشکند، نَبْوَد عَمیٰ

(مثنوی ۵/ ۹۹۱)

این، خود منفرد یا نَفْس است که انسان را از خدا دور نگه می‌دارد. و نهایت آنکه «دوزخ است این نفس...» (مثنوی ۱/ ۱۳۷۵). برای فرونشاندن آتش دوزخ، آدمی باید از خود برهد:

داعیِ حقّ را اجابت کرده‌اید　　در جَحیمِ نَفْس آب آورده‌اید
دوزخِ ما نیز در حقِّ شما　　سبزه گشت و گُلشَن و برگ و نَوا

(مثنوی ۲/ ۶۸_۲۵۶۷)

مرگِ هر یک ای پسر همرنگِ اوست　　پیش دشمن دشمن و بر دوست دوست
آنکه می‌ترسی ز مرگ اندر فرار　　آن ز خود ترسانی ای جان هوشْ دار
روی زشتِ توست، نه رُخسارِ مرگ　　جانِ تو همچون درخت و مرگْ برگ
از تو رُسته‌ست، ار نکویَست ار بَدَست　　ناخوش و خوش، هر ضَمیرت از خودست
گر به خاری خَسته‌ای، خود کِشته‌ای　　ور حَریر و قَز دَری، خود رِشته‌ای

(مثنوی ۳/ ۳۴۳۹ و بعد)

۳. معرفت و روش

قلب که مرکز وجود آدمی است، در ژرفای سرشت خویش، حامل حقایقِ الهی است و آدمی را مستقیماً به عالَمِ روحانی متّصل می‌سازد.

با دل گفتم که ای دل از نادانی محروم ز خدمتِ که‌ای می‌دانی؟
دل گفت مرا تَخته غَلَط می‌خوانی من لازمِ خدمتم، تو سرگردانی

(فیه‌مافیه/ ۱۶۹)

مولوی اغلب به این حدیث قدسی اشاره می‌کند که: «زمین و آسمانِ من گنجایش جای دادن مرا در خود ندارد، امّا قلب بندهٔ مؤمن من چنین گنجایشی دارد.» او در ابیات زیر، به شرح این موضوع می‌پردازد:

نگه کردم اندر دل خویشتن در آن جاش دیدم، دگر جا نبود

(دیوان/ ۷۲)

دلا جستیم سرتاسر ندیدم در تو جز دلبر مخوان‌ای دل‌مرا کافر اگر گویم تو خود اوئی

(دیوان/ ۲۵۰)

عقل اینجا ساکت آمد یا مُضِل زانکه دل با اوست یا خود اوست دل

(مثنوی ۱/ ۳۴۸۹)

شناختن قلب و رسیدن به ژرفای آن، همانا شناختن خداست، و آدمی به همان میزان که خدا را به درستی می‌شناسد، به او نزدیک‌تر می‌شود و درمی‌یابد که وجودش غیر از او نیست. زیرا موجودی که در قید نسبیت است نمی‌تواند حقّ را بشناسد. برای شناختن خدا باید از آن وضعیت وجودی که انسان را از او جدا می‌دارد فاصله گرفت، یا از محدودیت‌های آن وضعیت فراتر رفت.

چون روح در نظاره فناگشت، این بگفت نظارهٔ جمال خدا جز خدا نکرد

(دیوان/ ۹۰)

منگر از چشم خودت آن خوب را بین به چشم طالبان مطلوب را
چشم خود بربند زان خوشْ چشم، تو عاریت کن چشمْ از عشّاقِ او
بلکه از و کُن عاریت چشم و نظر پس ز چشم او به رویِ او نگر

(مثنوی ۴/ ۷۵-۷۷)

چو ذاتت پاک گردد از همه شَیْن
نماند در میانه هیچ چیز   شود معروف و عارف جمله یک چیز[۱۱]

عقل، در معنی حقیقی‌اش، قوه‌ای در آدمی است که کانونش در قلب است و نه در ذهن، و بین حقّ و باطل تمییز می‌نهد[۱۲]. امّا نفس و خواسته‌های نفسانی، بین انسان و معرفت حقیقی حائل می‌گردد. در نتیجه، انسان پیوسته فرافکنی موهوم اشیاء در درون خود را با حقیقتِ اشیاء اشتباه می‌گیرد. عقل حقیقی این است که انسان به واسطهٔ خداوند به حقیقتِ وجودِ اشیاء نظر کند و برای دیدنِ اشیاء به واسطهٔ خدا، باید به خداوند تَقَرُّب جُست.

یگانه ارزش معرفت بیرونی، به معنای دقیق کلمه، در تأثیرگذاری رمزی آن است، یا به آن اندازه که بتواند به واقعیت درونی امور دلالت کند.

فکر آن باشد که بُگْشاید رَهی   راه آن باشد که پیش آید شَهی

(مثنوی ۲/ ۳۲۰۷)

هر تعبیری از حقیقت، به یک معنی، نسبی است زیرا وابسته به عالَم صورت است. امّا به معنایی دیگر، مطلق است، زیرا رمزی است از حقیقت غایی، حقیقتی که «به معنی مطلق کلمه[۱۳]»، مطلق است. از این جاست که تصوّف، به رغم تأکید دائمش بر «گذر از صورت‌ها» بر اهمیت آداب و شعائر سنّتی دینی[۱۴] پای می‌فشارد: فقط در صورتی که یک نظر یا روش، مطابق سنّت و شریعت باشد، یا به عبارت دیگر، فقط اگر نظر یا روش، در حد خویش رمز و انعکاس مناسبی از حقیقت باشد می‌تواند به حقیقت راه ببرد. آن که آموزه و تعالم دینی را مطابق ظنّ و نظر شخصی خویش تأویل می‌کند، ارزش آن را به عنوان یک رمز و بنابراین توانایی‌اش برای انعکاس حقیقت را زائل می‌سازد. این معنی، از بعضی جهات نقش راهنما یا استاد را روشن می‌کند. از آنجا که او در باطن وجود خود، از عالم صُوَر برگذشته و در عالم روح زندگی می‌کند، می‌تواند آموزه و تعالیم مذهبی را آنچنان از نو صورت‌بندی کند که متناسب با نیازهای خاص رهروان باشد.

مولوی در مثنوی، دیدگاه صوفیانه در خصوص اهمیت سنّت و آداب شریعت را ضمن انتقاد از شخصی که بعضی سخنان پیامبر را تأویل و تفسیر به رأی می‌کرد، خلاصه می‌کند: «خویش را تأویل کن نه اخبار را/ مغز را بدگوی نه گلزار را» (مثنوی ۱/ ۳۷۴۴). انسان نباید آموزه و تعالیم دینی را به سطحی که خود در آن قرار دارد تنزّل دهد، بلکه خود باید به سطح آموزه و تعالیم دینی صعود کند.

در یک تمدن سنّتی، همهٔ شاخه‌های معرفت، مطابق با اصولی که ریشه در حیات معنوی دارند، شکل می‌گیرد. اگر کسی به عمق آنها راه یابد، از صورت به حقیقتِ فوقِ صُوَر می‌رسد.

دانشی باید کـه اصـلش زان سَـر است　　　زانکه هر فرعی به اصلش رهـبر است

(مثنوی ۳/ ۱۱۲۴)

«این کسانی که تحصیل‌ها کردند و در تحصیل‌اند، می‌پندارند که اگر اینجا ملازمت کنند علم را فراموش کنند و تارکِ شوند، بلکه چون اینجا آیند علم‌هاشان همه جان گیرد. علم‌ها همه نقش‌اند، چون جان گیرند همچنان باشد که قالبی بیجان جان پذیرفته باشد. اصل این همه علم‌ها از آنجاست. از عالَمِ بی‌حرف و صوتْ در عالَمِ حرف و صوت نقل کرد.»

(فیه‌مافیه/ ۱۵۶)

همان‌طور که دیدیم، برای «شناختن» حقیقی واقعیت‌های عالَمِ روحانی، انسان باید از لحاظ وجودی به آن واقعیت‌ها «تبدیل شود»: در عالم‌های فوق صورت، معرفت و وجود، پیوسته به هم‌اند. نقش رمزپردازی، نشان دادن راهی است که آدمی برای تحقق بخشیدن به امکان‌های وجودی نهفته در ذات خویش، باید آن را بپیماید.

هر سطح واقعیت، جلوهٔ رمزی سطوح بالاتر خود است، زیرا از لحاظ وجودی به وسیلهٔ آنها تعیّن می‌یابد. برای رهرو طریق معنوی، هر مرتبهٔ بالاتری از وجود، در ابتدا چون خیال و رؤیتی در درون او ظاهر می‌شود، و همین‌طور که پیش می‌رود، به تدریج به درون آن جذب می‌گردد. باگذر

از مراحل سیر و سلوکِ معنوی و تحقق متوالی مراتب وجود، انسان نهایتاً به مقام وصال با خدا نائل می‌آید.

«تو آن علم را سوی خود می‌کِشی. او می‌گوید که من اینجا نگنجم و تو آنجا دیر رسی. گنجیدنِ من اینجا محال است و آمدن تو آنجاصَعْب است. تکوینِ محال، محال است. امّا تکوینِ صَعْب محال نیست، پس اگرچه صَعْب است، جَهد کن تا به علمِ بزرگ پیوندی و مُتوقِّع مباش که آن اینجا گنجد که محال است.» (فیه‌مافیه / ۲۰۷)

روش و سلوک معنوی تصوّف ـ که به وسیلهٔ آن معرفت نظری فعلیت می‌یابد و به پاره‌ای از وجود انسان بدل می‌شود ـ در ذات خویش عبارت از آن است که آدمی به واسطهٔ نظم و سلوکِ درونی و تحقق قابلیت‌های ذاتی خویش بر حقیقت متمرکز شود، و همّ خویش را معطوف آن سازد.[۱۵] گرایش اساسی انسانِ فروافتاده، به تفرّق و جدایی است. او طوری زندگی می‌کند که گویی وجودش چیزی بیش از نَفْس‌اش نیست. از این روست که عقلش «بیرونی می‌شود» و به پراکندگی و تفرّق می‌گراید. «عقلِ تو قسمت شده بر صد مُهِم / بر هزاران آرزو و طِمّ و رِم» (مثنوی ۴/ ۳۲۸۸). هدف اصلی روش و سیر و سلوک معنوی، این است که جهت این گرایش به تفرقه و جدایی و پراکندگی را معکوس سازد. و از آنجاکه وضعیت کنونی انسان، حاصل غفلت از اصل و گوهر الهیِ ماقبل زمانی‌اش است، راهی که به واسطهٔ آن، تمرکز بر حقیقت حاصل می‌آید، ذکر یا «یادِ» خداست.

درست همان‌طور که کلمهٔ ذکر، در زبان عربی به معنی «توسل جستن» نیز هست، «ذکر خدا» در معنای صوفیانهٔ فنی‌اش نیز به معنی «توسل جستن به خدا» است. و روش اصلی در طریقت، توسّل جستن به اسم الهی است، اسمی که به شکلی رمزآمیز با مسمّیٰ یکی است زیرا نماد و نشانهٔ کامل آن است.

در توسّل و ذکر صوفیانه، اسماء الهی و آداب گوناگون استعمال می‌شود. توسّل به آنچه بنابر معمول به اسم اعظم معروف است، درواقع

توسل به همهٔ اسماء الهی شمرده می‌شود: توسّل و یادِ حقّ یکی از راه‌های تحقق بخشیدن به همهٔ قابلیت‌های وجودیِ نهفته در ذات انسان، یا به فعلیت رساندن همهٔ نام‌هایی است که «خدا به آدم آموخت». از طریق توسّل و یاد حقّ، انسان باز به اصل و مرکز وجود خویش می‌پیوندد و در نهایت به وصالِ حقّ نائل می‌شود.

چنانکه در بالا اشاره شد، دلِ آدمی خود هیچ‌گاه از خدا جدا نمی‌شود. خودِ موهوم انسان است که باید به واسطهٔ روش و سیر و سلوک معنوی دگرگون شود تا آدمی جایگاه و منزلت حقیقی خویش را در عالم باز یابد.

«پس معلوم شد که دل مِن جمیعِ‌الاحوال مُلازم دِلدار است و او را حاجتِ قطع مَنازل و خوفِ رهزن نیست... تنِ مسکین است که مُقَیّدِ اینهاست.» (فیه‌مافیه/ ۱۶۹)

در تصوّف و عرفان اسلامی، «فضیلت معنوی[۱۶]» یا احسان، بازتاب انسانی و اجتماعیِ تحوّلِ معنوی است که در طریقت حاصل می‌شود. احسان، اعتدال و هماهنگی عمیق‌ترین قوای روح است که با باز پیوستن انسان به اصل و مرکز وجودش پدید می‌آید و به شکل بیرون در مشارکت ابعاد فیزیکی ـ روانی و ذهنی انسان در حقیقت انعکاس می‌یابد. لذا انسانِ واقعاً «بافضیلت» کسی است که کل وجودش، از جمله بدن، آینهٔ خدا شده باشد.[۱۷] وانگهی فضیلت یا احسان به هیچ وجه «نوعی امتیاز» نیست، زیرا به انسان در مقام یک فرد تعلّق ندارد، بلکه از آنِ مقام «حقیقیِ» آدمی پیش از هبوطش است. همان مقام و منزلتی که با دور شدن انسان از همهٔ آن تیرگی‌هایی که مانع از درخشش نور الهی می‌شوند، به دست می‌آید.

از مطالعهٔ روش و سیر و سلوک معنوی در تصوّف نباید نتیجه گرفت که عرفای مسلمان برآنند که برای عارف شدن فقط کافی است که وارد طریقت شد. چنین نیست که همهٔ مبتدیان به مقام معرفت متعالیِ فوق صُوَر می‌رسند. و شمار بسیار اندکی هستند که به غایت قصوا، یا وصالِ حقّ می‌رسند[۱۸]. شاید درست این باشد که بگوییم اکثریت قریب به اتّفاق

اعضای یک طریقت صوفیانه، یا لااقل آنهایی که در روزگار ما هستند، در زمرهٔ «متبرّکون»اند یعنی آنان که به طور منفعل، فیض معنوی از استاد دریافت می‌کنند و به همین راضی‌اند که از همسایگان دیندار خود زندگی مذهبی‌تری داشته باشند. تنها عدهٔ کمی هستند که به راستی از سالکان و رهروان طریقت‌اند بدین معنی که مراحل معنوی[۱۹] رایکی پس از دیگری طی می‌کنند و به پیش می‌روند.

وانگهی تصوّف بر این نکته پای می‌فشارد که شرکت در آداب معنوی آن، در هر مرتبه‌ای که باشد ـ از مراحل ابتدایی تا پیشرفته‌ترین مراحل طریقت ـ فقط به فضل و تأیید پروردگار میسّر است. آداب معنوی تصوّف، نظیر ذکر و توسّل و مراقبه،[۲۰] و آدابی چون رقص و سماع[۲۱] به خودی خود آدمی را به سرمنزل مقصود نمی‌رسانند. این اعمال فقط به فضل و تأیید الهی است که می‌توانند مؤثر افتند. خرده‌گیرانِ استفاده از هر نوع «روش» برای جلب عنایت الهی و برخوردار شدن از فضل خدا، خوب است در این ابیات مولوی تأمل کنند:

گر تو گویی کِاَن صفا فضلِ خداست　　نیز این توفیقِ صیقلْ زان عطاست
قَدْرِ همّت باشد آن جَهْد و دعا　　لَیْسَ لِلاِنْسانِ اِلّا ما سَعیٰ
واهبِ هِمّت خداوندست و بس　　همّتِ شاهی ندارد هیچ خَس

(مثنوی ۴/ ۱۳ـ۲۹۱۱)

۴. محدودیت‌های معرفت عقلی

چنانکه دیده‌ایم، در نظر مولوی معرفت بیرونی یا معرفت در معنای متعارف و معمولی‌اش فقط تا آن اندازه که به لحاظ رمزی، مؤثر باشد، سودمند و پذیرفتنی است. انسان هرگز نباید به دانسته‌هایی که به مدد مراتب دون پایهٔ عقل خویش به دست می‌آورد، دلخوش باشد. بلکه باید وارد طریقت شود تا از محدودیت‌های عقل رهایی یابد و به معرفت حقّ نائل آید.

از حقّ اِنَّ الظَّنَّ الایُغْنی رسید — مَرکَبِ ظَن بر فَلَک‌ها کی دوید
وَهْم و فکر و حِسّ و اِدْراکِ شما — همچو نِی دان مَرکَبِ کودک هَلا
علم‌های اهلِ دلْ حَمّالشان — علم‌های اهلِ تن اَحْمالشان
گفت ایزد یَحمِلُ اَسْفارَهُ — بار باشد عِلمْ کِآن نَبْوَد زِ هو
علم کِآن نَبْوَد ز هو بی‌واسطه — آن نَپاید

(مثنوی ۱/ ۳۴۴۲ و بعد)

«باطن‌های کور سر از دریچهٔ قالب بدر می‌کنند. چه خواهند دیدن؟ از تحسین ایشان و انکار ایشان چه آید؟ پیش عاقل هر دو یکی‌ست؛ چون هر دو ندیده‌اند هر دو هرزه می‌گویند.» (فیه‌مافیه / ۸۸)

دید بر دانش بُوَد غالب فَرا — زآن همی دنیا بِچَربَد عامه را
زانکه دنیا را همی بینند عَیْن — وآن جهانی را همی دانند دَیْن

(مثنوی ۳/ ۹ـ۳۸۵۸)

چون تو جزو عالمی هر چون بُوی — کُلّ را بر وَصْفِ خودبینی سَوی
گاو در بَغداد آید ناگهان — بُگْذَرد او زین سران تا آن سران
از همه عیش و خوشی‌ها و مزه — او نبیند جز که قِشْرِ خربزه

(مثنوی ۴/ ۸ـ۲۳۷۷، ۲۳۶۸)

بَندِ مَعْقولات آمد فلسفی — شهسوارِ عقلِ عقل آمد صَفی
عقلِ عَقلَتْ مغز، و عقلِ توست پوست — معدهٔ حیوان همیشه پوستْ جوست
مغز جویْ از پوست دارد صد مَلال — مَغْزْ نَغْزان را حَلال آمد حَلال
چونکه قشرِ عقل صد بُرهان دَهَد — عقلِ کُلْ کِی گام بی‌ایقان نَهَد؟

(مثنوی ۳/ ۳۰ـ۲۵۲۷)

خودْ هنر آن دان که دید آتش عیان — نه گَپِ دَلَّ عَلَی النّارِالدُّخان
ای دلیلِ تو مثالِ آن عصا — در کَفَت دَلَّ عَلیٰ عَیْبِ الْعَمیٰ
غُلغُل و طاق و طُرُنْب و گیر و دار — که «نمی‌بینم مرا مَعْذور دار»

(مثنوی ۶/ ۹ـ۲۵۰۸، ۲۵۰۵)

مولعیم اندر سخن‌های دقیق — در گِره‌ها باز کردن ما عَشیق

تــا گــره بـندیم و بُگشـاییم مـا　　در شِکال و در جوابْ آیین‌فَزا[۲۲]
همچو مرغی کو گُشـایَد بـندِ دام　　گاه بـندد تـا شـود در فَـنْ تـمام
او بُوَد مَحْروم از صـحرا و مَـرْج　　عُمرِ او اندر گِرِه کاری‌ست خَرْج

(مثنوی ۲/ ۳۶_۳۷۳۳)

عُـقده را بُگْشـاده گـیر از مُـنْتَهی　　عُقدهٔ سَخت‌ست بر کـیسهٔ تَـهی
در گُشادِ عقده‌ها گشـتی تـو پـیر　　عقدهٔ چَـندی دِگَـر بُگْشـاده گـیر
عُقده‌یی کان بر گلویِ ماست سخت　　که بِدانی که خَسی یا نـیکبخت؟
حل ایـن اِشْکـال کُـن گـر آدمـی　　خَرجِ این کُـن دَم، اگـر آدمْ دَمـی
حَدِّ اَعْیان و عَـرَض دانسـته گـیر　　حَدِّ خَود را دانْ که نَبْوَد زین گریز
چون بِدانی حَدِّ خود زین حَدْ گُریز　　تا به بی‌حَد دَررسی ای خاکْ بیز
عمر در مَحْمول و در موضوع رَفت　　بی‌بَصیرتْ عُمر در مَسْموع رَفت
هــر دلیــلی بـی‌نتیجه و بـی‌اَثَـر　　باطل آمـد، در نـتیجهٔ خـود نِگَـر

(مثنوی ۵/ ۷_۵۶۰)

«علماءِ اهل زمان در علوم موی می‌شکافند، و چیزهای دیگر را که به ایشان تعلّق ندارد به غایت دانسته‌اند و ایشان را بر آن احاطتِ کلّی گشته. و آنچه مهم است و به او نزدیک‌تر از همه آن است، خودیِ اوست و خودیِ خود را نمی‌داند.» (فیه‌مافیه/ ۱۷)

انسان باید خود را بشناسد تا بتواند از هستیِ محدودِ خود فراتر رود. همهٔ دانش‌های دیگر در قیاس با آن، بی‌ارزش است. «ز خویشتن سفری کـن بـه خویش ای خواجه/ که از چنین سفری گشت خاکْ معدنِ زر» (دیوان/ ۱۱۰). به محض آنکه شخصی به طریقت معنوی قدم نهاد و در آن پیش رفت:

ضوءِ جانْ آمد نَمانْد ای مُسْتَضی　　لازم و مَـلْزوم و نـافی مُـقْتَضی
زانکه بینا را که نورش بازغ است　　از دلیلِ چون عصابَش فارغ است

(مثنوی ۱/ ۸_۱۵۰۷)

آن حقیقت کِآن بود عَیْن و عِیان　　هـیچ تأویـلی نگـنجد در مـیان

(مثنوی ۲/ ۳۲۴۸)

به‌علاوه، دلیلِ خوبی نیست که کسی بگوید این یا آن شاخهٔ معرفت را «به خاطر خدا» دنبال می‌کند.

«این همه علم‌ها و مجاهده‌ها و بندگی‌ها نسبت به استحقاق و عظمتِ باری همچنان است که یکی سر نهاد و خدمتی کرد تو را و رفت. اگر همهٔ زمین را بر سر نهی، در خدمت حقّ همچنان باشد که یک بار سر بر زمین نهی.» *(فیه‌مافیه/ ۲۰۴)*

آدمی نمی‌تواند حقیقتاً مطابق خواست و مشیّت خدا عمل کند مگر آنکه در برابر پروردگار بندگی و تسلیم پیشه کند و خودش عامل نباشد: «غیر مردن هیچ فرهنگی دگر / درنگیرد با خدایْ» (مثنوی ۶/ ۳۸۳۸). اصلِ اصلِ عشق و وَلا... مردن است و نیستی‌ست. «کانچه اَصْلِ اَصلِ عشق است و وَلاست/ آن نکردی، این چه کردی فَرعْ هاست، گُفتَش آن عاشق: بگو کِاَن اَصلْ چیست؟/ گفت: اَصلَش مُردن است و نیستی‌ست»

(مثنوی ۵/ ۴-۱۲۵۳)

«چیست که حقّ تعالی را نیست و او را بدان احتیاج است؟ پیشِ حقّ تعالی دلِ روشنی می‌باید بردن تا در وی خود را ببیند. اِنَّ اللّه لایَنظر الی صُوَرِکُم و لا اِلی اَعْمالکُم و انّما یَنظُر الیٰ قُلُوبکُم.»[۲۲] (فیه‌مافیه/ ۱۸۶)

آینهٔ هستی چه باشد؟ نیستی　　　نیستی بَر، گر تو ابله نیستی

(مثنوی ۱/ ۳۲۰۱)

یادداشت‌ها

۱ـ ترجمهٔ نیکلسن از این دو بیت مثنوی را برای روشن‌تر شدن بحث حاضر کمی تغییر داده‌ام. [...، توضیح یاد شده مربوط به متن انگلیسی است].

۲ـ «عشقِ رَبّانی‌ست خورشیدِ کمال/ اَمرِ نورِ اوست، خَلْقانْ چون ظِلال» (مثنوی ۶/ ۹۸۳).

۳ـ بنگرید به شوآن، Oriental Metaphysics، ص ۱۲.

۴ـ «تو مکانی، اَصْلِ تو در لامَکان» (مثنوی ۲/ ۶۱۲). «آنکه «زادهٔ روح» است، همچون نسیمی است که نمی‌توان گفت از کجا آمده و به کجا می‌رود. و این بدین سبب است که او با خود یکی است، بدون منشأ است، از زنجیرهٔ علیت طبیعی رهاست، و در عالم لایتغیّر مقام دارد.» شوآن، Gnosis: Divine Wisdom،ص ۸۵.

۵ـ بنگرید به گنون، Oriental Metaphysics، ص ۱۲.

۶ـ به نقل از نصر، Three Muslim Sages، ص ۱۰۷.

۷ـ «هیچ انسانی به بهشت (heaven) فرانرفته مگر آنکه از بهشت فروافتاده است...، صُعود به آسمان، عبارت است از خود شدن (become one-self) [یا رسیدن آدمی به اصل و گوهر وجود خویش یا خودِ حقیقی‌اش]، یعنی بدل شدن به آن فردی که حقیقتاً هرگز از هستی باز نمی‌ایستد و زندگی جاودانه دارد. در این معنی ذات و گوهر نفس (ego) برابر با خود (self) است. این زندگانیی است که ما جز با رها شدن از زندگی «مَنْ» محور به آن وصول نمی‌یابیم.» شوآن، Gnosis: Divine Wisdom، ص ۸۶.

۸ـ «اناالحق»: اشاره به سخن حلّاج است.

۹ـ البتّه مفهوم نَفْس در تصوّف پیچیده‌تر از آن است که در بحث حاضر از آن سخن رفته است. برای مثال در قسمت ۳ خاطرنشان شد که خود منفرد باید در طریقت معنوی متحوّل شود. تحوّل و دگرگونی غالباً برحسب سه مرحلهٔ نَفْس مطابق با اصطلاحات قرآنی، توصیف می‌گردد که عبارتند از: نَفْسِ اَمّاره (نفس امر کننده به بدی) ـ که محور بحث ما در اینجاست ـ نَفْسِ لَوّامه (نفسی که آدمی را برای تقصیرات و گناهانش ملامت می‌کند)، و نَفْسِ مُطمَئِنّه (نفس مطمئن و آرام گرفته به خدا).

۱۰ـ حدیثی مشهور از پیامبر.

۱۱ـ گلشن راز.

۱۲ـ بنگرید به شوآن، «دین جاودان» (Religio Perennis). در Light on the Ancient Worlds فصل ۹.

۱۳ ـ این یک قید زائد و اضافی نیست. شوآن اهمیت مفهوم «نسبتاً مطلق» را در شماری از نوشته‌هایش خاطرنشان ساخته است. برای نمونه بنگرید به Transcendent Unity of Religions. صص ۱۱ـ۱۱۰، و مراحل حکمت (Station of Wisdom)، صص ۸-۲۷.

۱۴ ـ سنّت و آداب و تعالیم رسمیِ دینی یا راست دینی (Orthodoxy) که اصلاً مترادف جمود و متابعتِ کورکورانه نیست، ضامن آن است که یک آموزه، حقیقت مافوق صُوَر را در مرتبه صُوَر و به طرزی متناسب با شرایط آن مرتبه بیان کند. بنگرید به شوآن «راست دینی و خردورزی» در (orthodoxy and intellectuality Stations of Wisdom) فصل ۱.

۱۵ ـ در خصوص تمرکز و جمعیت خاطر در تصوّف بنگرید به بورکهارت، Introductiom to Sufi Doctrine، صص ۱۱۲ به بعد؛ و نصر «تصوّف و کمال یافتن انسان» (Sufism and the integration of Man) در Sufi Essays فصل ۲.

۱۶ ـ در مورد فضیلت معنوی یا احسان بنگرید به شوآن، منظرهای معنوی و واقعیات انسانی (Spiritual Perspectives and Human Facts) لندن، ۱۹۵۴، بخش چهارم؛ بورکهارت، Introduction to Sufi Doctrine، صص ۱۲ـ۱۰۷؛ و شوآن، Understanding Islam، صص ۳ـ۱۳۰.

۱۷ ـ بنگرید به مثنوی، دفتراوّل، ۳۴؛ دفتر چهارم، ص ۵۰۸؛و پنجم، ۳۹۲۲.

۱۸ ـ هرچند، به بیان شیخ احمد علوی، همهٔ مبتدیانی که با خلوص نیت و پاکدلانه آداب طریقت را دنبال می‌کنند، «آنقدر ارتقاء می‌یابند که حداقل کسب آرامش باطنی کنند». به نقل از لینگز در A Sufi saint of the Twentieth Century ص ۲۲.

۱۹ ـ در خصوص مراحل و مقامات معنوی بنگرید به نصر، «مراحل معنوی در تصوّف» (The Spiritual States in Sufism)، در Sufi Essays، فصل ۵.

۲۰ ـ دربارهٔ توسّل و مراقبه بنگرید به بورکهارت، Introduction to Sufi Doctrine بخش دوم، فصل‌های ۳ و ۴.

۲۱ ـ دربارهٔ ارتباط میان تصوّف و موسیقی بنگرید به نصر، «تأثیر تصوّف در موسیقی سنّتی ایران» (The influence of Sufism on Traditional Persian Music) در Studies in Comparative Religion جلد ۶، ۱۹۷۲، صص ۳۴ـ۲۲۵؛ همچنین فرهنگ اسلامی (Islamic Culture) ۱۹۷۱ (شماره ۳)، صص ۹ـ۱۷۱.

۲۲ ـ «این ذوق و طبع ناسالم در جستجو، «عافیت‌طلبی فکری»، که حد و پایانی ندارد، خود را در صریح‌ترین شکلش در فلسفهٔ مدرن نشان می‌دهد که بخش بیشتر آن

بیانگر چیزی بیش از یک رشته مسائل کاملاً سطحی نیست. علت وجود این مسائل فقط این است که بد طرح شده‌اند. و منشأ و مایهٔ بقائشان هم جز این نیست که به پریشان‌گویی‌ها ادامه می‌دهند...» ر. گنون، شرق و غرب (East and West)، لندن، ۱۹۴۱، صص ۶ـ۸۵

۲۳ ـ از سخنان پیامبر.

❋ معنی لغات و عبارت‌های دشوار ابیات: ذولباب: عاقل، خردمند. تَرَفُّع: برتری جستن. تی: تهی، خالی. احول: دوبین. قَلّاش: حیله‌گر، مفلس، جیب‌بر. اَعمیٰ: نابینا. سَقام: بیماری‌ها، بیماری. مَمَر: گذرگاه. غَبن: زیانکاری، ضرر. حَوَل: دوبینی. قَزْ: ابریشم. شَیْن: زشتی، زشت، عیب. لَیْسَ لِلاِنْسانِ اِلّا ما سَعیٰ اشاره است به آیهٔ ۳۹ سورهٔ نجم (۵۳): برای انسان پاداشی جز آنچه خود کرده است، نیست. ان الظن لا یغنی... پندار (برای شناختِ حقیقت) کافی نیست. یَحمِلُ اَسْفارهُ: اشاره است به آیهٔ ۵ سورهٔ جمعه (۶۲): مَثَلُ الَّذینَ حُمِّلُو التَّوْراتَه ثُمَّ لَمْ یَحْمِلُوها کَمَثَلِ الْحِمارِ اَسْفاراً...: مَثَلِ کسانی که تورات به آنها داده شده و بدان عمل نمی‌کنند مَثَلِ آن خر است که کتاب‌هایی را حمل می‌کند... دَیْن: نسیه، وعده. غَوی: گمراه. صَفی: گزیده، صافی. نغزان: پاکان، خوبان. ایقان: یقین داشتن. گپ: گفتگو، گفتن. دَلَّ عَلَی النّارِ الدُّخانُ: دو دلیل وجود آتش است. دَلَّ عَلیٰ عَیْبِ الْعَمیٰ: (مانند عصایی که در دست است) دلالتِ بر نابینایی می‌کند. طاق و طُرُنب: شکوه و جلال، تکلّف. مُولَع: حریص، آزمند. عَشیق: عاشق، دلباخته. مَرج: سبزه‌زار، صحرا. مُنْتَهی: کمال یافته. حد: عمق، اندازه، تعریف. خاک بیز: درمانده، فقیر، باریک‌نظر. ضوء: روشنی. مُسْتَضی: روشن‌جوی، روشنی‌پذیر. مقتضی: حاجت، نیاز، تقاضاگر. بازغ: تابناک.

مولانا و ابن‌عربی

مولانا جلال‌الدین مولوی (۶۰۴ـ۶۷۲ هجری قمری) در ارتباط با ابن‌عربی (۵۶۰ـ۶۳۸ هجری قمری):

«از آنجا که مولانا خود مانند ابن‌عربی یکی از داناترین و پرشورترین عارفان مسلمان و از نوادرِ دوران و غنایم روزگاران و از نمایندگان راستین عرفان اسلامی بلکه از بزرگان و سرشناسان فرهنگ جهان و از شگفتی‌های تبارِ انسان است، لذا شایسته ندیدیم که وی را از تابعان و پیروان ابن‌عربی به شمار آوریم که دانستیم عنوان «تابع» دادن به چنین اُعجوبه‌ای و سخن گفتن از «پیرو بودن» چنین نادره‌ای در نظر خوانندگان عنوانی ناروا و سخنی بس سنگین خواهد بود... به نظر ما میان این دو ابرمرد عرفان و فرهنگ اسلامی ملاقاتی رخ داده، ارادت و رابطه فکری و عقاید مشترکی موجود بوده است.

در مورد ملاقاتِ ایشان روایات متعدّد و مختلف در دست است که با توجه به قراین موجود به نظر درست می‌آید. بنا به روایتی، موقعی که مولانا با پدرش بهاءولد وارد شام شد ابن‌عربی را زیارت کرد، هنگام بازگشت، مولانا پشت سر پدرش می‌رفت، ابن‌عربی گفت: «سبحان‌الله، اقیانوسی از پی یک دریاچه می‌رَوَد»... شادروان بدیع‌الزمان فروزانفر که از مولوی‌شناسان سرشناس زمان ما بود، در رساله تحقیق خودش، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا پس از نقل روایت افلاکی می‌نویسد: «مسلم

است که مولانا کتاب هدایهٔ فقه را در این شهر خوانده و به صحب
محیی‌الدّین هم نایل آمده است»... خلاصه همان‌طور که اشارت رفت
روایاتِ مذکور و نیز اظهارنظر استاد بدیع‌الزمان با توجه به قراین و شواه
موجود، درست به نظر می‌آید. زیرا مسافرت مولانا به حَلَب در سال ۶۳۰
(قمری) اتفاق افتاده و پس از چندی اقامت در آن شهر وارد دمشق شد
مدّت هفت یا چهار سال نیز در آنجا اقامت گزیده و در مدرسهٔ مقدسیهٔ ای
شهر به تحصیل پرداخته است، و به طوری که در گذشته گفته شد ابن‌عرب
نیز از سال ۶۲۰ تا سال ۶۳۸ که تاریخ مرگِ اوست در دمشق بوده و بقایا
زندگی خود را در این شهر با ریاضت و مجاهدت و تألیف و تعلیم
مصاحبت و معاشرت و ملاقات با اولیاءالله می‌گذرانیده، مقام علم
عرفان و قُرب و قدسش زبانزد خاص و عام بوده و همگان وی
می‌شناختند و برای استفاده از علوم و معارف... به محضرش می‌شتافتند
از مراتب علمی و مقامات معنویش بهره‌ها می‌بردند. بنابراین بسیار بسی
بعید و بلکه مستبعد می‌نماید از شخص طالب و جوینده‌ای چون مولانا ک
در این سنوات در شهر دمشق باشد به محضر وی نشتافته و از خرمن دانش
و مقام والای عرفان وی بهره‌مند نشده باشد. گذشته از این ملاقات‌ها ک
رابطه مستقیم وی را با ابن‌عربی می‌رساند او بلاشک به واسطهٔ صدرالدی
قونوی که گفته شد شاگرد برجسته ابن‌عربی و بزرگ‌ترین مبلّغ و شارِ
افکار وی در شرق عالَم اسلام بوده نیز با ابن‌عربی ارتباط داشته و با این ک
ابتدا با یکدیگر مخالفتی داشته و احیاناً انکاری واقع شده، آخرالامر ای
مخالفت و انکار به محبّت و صحبت بسیار انجامیده و در نتیجه به مق
علمی و عرفانی یکدیگر آگاه شده و زبان به مدح یکدیگر گشوده‌اند
خلاصه برای کسی که آشنایی اندک با اندیشه و عرفان این دو بزرگ
اندیشمند و عارف داشته باشد جای تردیدی باقی نمی‌ماند که میان ایشا
عقاید مشترکی موجود بوده است و برای من مُسَلّم شده است که مولو
حداقل در اصل وحدت وجود، که اصلِ اصیل و اساس و بنیاد اندیشه

عرفان ابن‌عربی است و نیز در اعتقاد به عشق و وحدت ادیان هم‌عقیده و هم‌اندیشهٔ اوست که در آثارش به‌ویژه در مثنوی‌اش با عشق و شوق زایدالوصف و شور و شوق فراوان، به شرح و بیان آنها پرداخته است.» این، عقیدهٔ استاد گرانقدر دکتر محسن جهانگیری در کتاب **محیی‌الدین ابن‌عربی، چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی**[1] است. به طور کلی، در باب نسبت میان عرفان نظری ابن‌عربی و عرفان مولانا جلال‌الدین نظرات مختلفی وجود دارد، که یکی از عمده‌ترین آنها در اینجا مطرح شد. استاد جلال‌الدین آشتیانی هم در مقدمه‌ای که بر ترجمهٔ کتاب شکوه شمس دکتر آنماری شیمل نوشته جانب همین نظر را می‌گیرد. از سوی دیگر کسانی مانند استاد فروزانفر بر این عقیده‌اند که در شرح و تفسیر آراء مولانا نباید پای عرفانِ ابن‌عربی را وسط کشید. خانم شیمل نیز با چنین دید و داوریی دربارهٔ مولانا قلم زده است. به ترجمه خلاصه‌ای از مقاله ایشان در کتاب حاضر رجوع شود. خود نویسنده (ویلیام چیتیک) در مقالهٔ مفصّلی به بحث دربارهٔ «وحدت وجود» در نزد مولانا و ابن‌عربی و نسبت میان آنها می‌پردازد که باید در گفتار دیگری بدان اشاره کرد. دکتر ویلیام چیتیک در این نخستین کتابی که دربارهٔ عرفان مولوی به رشته درآورد، چنانکه پیداست، به طور کلی به دیدگاه اول یعنی نزدیکی میان دنیای ابن‌عربی و دنیای مولوی نزدیک است اما فی‌المثل در کتاب **راه عرفانی عشق: تعالیم معنوی مولوی** که به همین قلم ترجمه و منتشر شده است[2] از این دیدگاه تا حدودی فاصله دارد. در هر حال، بحثِ مستوفا در این باب، در این مجالِ مختصر نمی‌گنجد و باید آن را به فرصتی فراختر واگذاشت.

۱ـ محیی‌الدین ابن‌عربی چهرهٔ عرفان اسلامی، تألیف دکتر محسن جهانگیری، دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۵ ش صص ۶۰۴ـ۵۹۹.

۲ـ راه عرفانی عشق: تعالیم معنوی مولوی، ویلیام چیتیک، ترجمهٔ شهاب‌الدّین عباسی، نشر پیکان، چاپ اول ۱۳۸۲.

بخش دوم

﴿۱﴾
در کمندِ عشق الهی

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو / که نه معشوقش بُـوَد جـویای او
چون در این دل برقِ مِهرِ دوست جَست / اندر آن دل دوستی می‌دان که هست
در دِل تو مهرِ حقّ چون شد دو تو / هست حقّ را بی‌گمانی مـهرِ تـو[1]

(مثنوی ۳/ ۶-۴۳۹۳)

۱ـ عشق را مولانا سِرّ خلقت و سبب ساز بقای عالَم و جاری در تار و پود جهان می‌داند. هر جنبش و حرکت و فعالیتی ریشه در عشقِ ازلی دارد. عشق که از اوصاف خدا است (مثنوی ۶/ ۹۷۱)، مانند مغز است و جهان همچو پوست (دیوان/ ۲۲۲۲۵). همهٔ موجودات از عشق الهی بهره دارند:

اگر ایـن آسـمانْ عـاشق نـبودی / نـبودی سـینهٔ او را صـفایی
وگر خورشید هم عاشق نـبودی / نـبودی در جـمال او ضـیایی
زمین و کوه اگر نه عـاشق آنْـدی / نَـرُستی از دلِ هـر دو گـیایی
اگـر دریـا زِ عشـقْ آگـه نـبودی / قَـراری داشـتی آخِـر بـه جـایی

(دیوان/ ۲۶۷۲)

اگر عشق نبود، عالَم آفریده نمی‌شد: اگر نبودی بهرِ عشق پاک را/ کی وجودی دادمی افلاک را؟، من بدان افراشتم چرخ سَنی/ تا عُلُوّ عشق را فهم کنی (مثنوی ۵/ ۴۰-۲۷۳۹). در ایـن مـیان، انسـان رابطهٔ ویژه‌ای با خداوند دارد و عشق میان او و خدا نقطهٔ اوج مـراتب عشـق است. انسـان، یگـانه موجودی است که خداوند در کلام وحی، محبّت خود را به او آشکارا اظهار می‌دارد: «خدا به زودی

BECOMING A LOVER OF GOD

A LOVER never seeks without being sought by his beloved.
When the lightning bolt of love has pierced this heart, be assured that there is love in that heart.
When the love of God grows in your heart, beyond any doubt God loves you.

قومی به عرصه می‌آوَرَد که دوستشان می‌دارد و آنان نیز او را دوست می‌دارند (یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ)، اینان با مؤمنانْ مهربان و فروتن، و با کافران سخت‌گیرند» (مائده ۵/ ۵۴). در این آیه، که عارفان مسلمان از جمله مولانا بدان بسیار استناد می‌کنند، محبّت خدا در مرتبه اول قرار دارد. در دفتر چهارم مثنوی (۲۸ـ۲۹۲۱) از این عشق و محبّت دو سویه سخن رفته است. خدا به موسی وحی می‌کند که «دوستش دارد»:

گفت موسی را به وحیِ دل خدا　　　که ای گزیده، دوست می‌دارم تو را

هنگامی که موسی از خدا می‌پرسد چرا؟ و چگونه می‌تواند موجب فزونی گرفتنِ آن شود، خدا در پاسخ می‌گوید که چون تو مانند کودکی که در هر حالت، حتّی در هنگام خشم مادر، به او پناه می‌بَرَد، «در خیر و شر» تنها به من توجّه داری و فقط به من پناه می‌بری و مرا یگانه تکیه‌گاه خود می‌دانی». در مکتوبات/ ۱۰۰: ۱۸۵ هم می‌گوید: «دوستی با حقّ و با خلق هرگز از یک جانب نباشد و نبوده است و تصوّر ندارد. آواز از یک دست بالا نگیرد و رقّاصی به یک پایْ راست نیاید. یُحِبُّهُمْ بی یُحِبُّونَه نباشد.»

﴿۲﴾

رغبت ما از تقاضای تو است — جذبهٔ حقّ است هر جا رهرو است[1]
خاک بی‌بادی به بالا برجهد؟ — کشتی‌یی بی‌بحر پا در ره نهد؟

(مثنوی ۵/ ۱۷_۴۲۱۶)

پاره کردهٔ وسوسه باشی دلا — گر طرب را باز دانی از بلا
گر مرادت را مَذاق شکّر است — بی‌مرادی نی مراد دلبر است؟[2]
ای حیات عاشقان در مُردگی — دل نیابی جز که در دلبُردگی

(مثنوی ۱/ ۱۷۵۱؛ ۸_۱۷۴۷)

۱ـ جذبه، کششی‌ست که از سوی خدا شامل حال رهرو و سالک طریق الهی می‌شود (بدون آنکه تلاش و مجاهده‌ای به خرج داده باشد) و مایهٔ تقرّب او به حقّ می‌گردد. عشق و جذبهٔ الهی، کمندی است که خدا جان بنده را به سوی خود می‌کشد و نیازمند و مشروط به جهد و تلاش رهرو نیست. بنابر حدیثی از پیامبر (ص) که اهل تصوّف به آن بسیار استناد می‌کنند، یک جذبه و کشش حقّ برابر با جمله کوشش‌های جنّ و انس است. کوشش انسان البته در تقرّب او به حقّ مؤثر است امّا نباید فراموش کند که خود کوشش او هم مرهون کشش و جذبه و عنایت الهی است و لذا نباید به خود مغرور گردد و عبادت‌ها و کوشش‌های خود را در طبقِ معامله قرار دهد.

ذرّه‌ای سایه عنایت بهتر است — از هزاران کوشش طاعت‌پرست
زانکه شیطان خشت طاعت بر کَند — گر دو صد خشت است خود را ره کند

(مثنوی ۶/ ۷۰_۳۸۶۹)

«آدمی می‌پندارد که اوصاف ذمیمه (= ناپسند، نکوهیده) را به عمل و جهادِ خود از خویش دفع خواهد کردن. چون بسیار مجاهده کند و قوّت‌ها و آلت‌ها را بذل کند نومید شود. خدای تعالی او را گوید که می‌پنداشتی که آن به قوّت و به فعل و به عملِ تو خواهد شدن؟ آن سنّت است که نهاده‌ام یعنی آنچه تو داری در راه ما بذل کن بعد از آن بخشش ما در رسد. در این راهِ بی‌پایان تو را می‌فرماییم که به این دست و پای ضعیفْ سِیر کن (فیه‌مافیه/ ۷۹_۷۸). باری، «اصلْ جذبه است» امّا انسان باید همّت بلند داشته باشد و دست از کار و عمل نکشد (مثنوی ۶/ ۱۴۷۷).

OUR DESIRE for God is fanned by His love: it is His attraction that draws all wayfarers along the path. Does dust rise up without a wind? Does a ship float without the sea?

O HEART, if you recognize any difference
Between joy and sorrow,
You will be torn apart.
Although what you desire tastes sweet,
Doesn't the Beloved desire you
To be desireless?
O, the life of lovers lies in death:
You will not' win the Beloved's heart
Unless you lose your own.

۲ـ اگر کسی طرب و شادی را از بلا و محنت جدا بداند و پذیرندهٔ هر دو نباشد درواقع، در دام وسوسه گرفتار است و از آن آسیب دیده است. اگرچه برآوردن خواسته‌های نَفْس، شیرین و لذّت‌بخش است امّا برآوردن خواست معشوق و صرف‌نظر کردن از خواسته‌های خودخواهانه، مطلوب معشوق است. عاشقِ راستین خواست معشوق را بر خواست و مراد خویش ترجیح می‌دهد و حتّی جفای او را در برابر راحتی خویش شیرین‌تر و دلپذیرتر می‌یابد. «ای جفای تو ز دولت خوبتر / وانتقام تو ز جان محبوب‌تر، عاشقم بر قهر و بر لطفش بِجِد / بوالعجب من عاشق این هر دو ضد (مثنوی ۱/ ۷۰ـ۱۵۶۶).

«لطف حقّ را همه کس داند و قهرش را همه کس داند و همه از قهر حقّ گریزان‌اند و به لطف حقّ آویزان. امّا حقّ تعالی قهرها را در لطف پنهان کرد و لطف‌ها را در قهر» (مثنوی ۵/ بین ابیات ۴۱۹ـ۴۲۰). حیات عاشقان در «مرگ» است: «گر ندیدی سودِ او در قهر او / کی شدی آن لطفِ مطلق قهر جو؟، نیم جان بستاند و صد جان دهَد / آنچه در وهمت نیاید آن دهد» (مثنوی ۱/ ۴۵ـ۲۴۳).

﴿۳﴾

پرسید یکی که عاشقی چیست　　　گفتم که چو ما شوی بدانی[۱]

(مثنوی ۲/ مقدمه)

چون تو را غم شادی افزودن گرفت　　　روضهٔ جانت گل و سوسن گرفت[۲]

(مثنوی ۲/ ۱۳۷۹)

ملّت عشق از همه دین‌ها جُداست

عاشقان را ملّت و مذهب خداست[۳]

(مثنوی ۲/ ۱۷۷۰)

۱ـ عشق‌های کوچک و دلبستگی‌های عاطفی دنیوی نیز حقیقت‌شان را نمی‌توان کاملاً در قالب کلام و کلمه بیان کرد چه رسد به عشق الهی. سراسر زندگی و شعر و نثر مولانا سرشار از عشق است امّا شگفت آنکه تصریح می‌کند عشق را شرح و بیان نتوان کرد. درواقع باید در آب‌های زلال عشق قدم نهاد نه آنکه به توصیف زلالی آب بسنده کرد. تنها پس از سیر و سلوک معنوی است که می‌توان از عشق سخن گفت نه قبل از آن.

بس کن آخِر چه بر این گفتِ زبان چَفسیدی؟

عشق را چند بیان‌هاست، که فوقِ سُخَن است.

(دیوان/ ۴۳۵۵)

ای آنکه شنیدی سخن عشق، ببین عشق　　　کو حالتِ بِشْنیده و کو حالتِ دیده

(دیوان/ ۲۴۶۸۱)

رستن از خودخواهی و پرهیز از افسار گسیختگی‌های نَفْس، وجود آدمی را پاک می‌سازد و جانش را طراوت و تازگی می‌بخشد و باغ دلش را پر از شکوفه می‌کند: «هر که را جامه ز عشقی

ONIEONE ASKED, "What is love?" God answered, "You will know when you lose yourself in Me."

WHEN THE pain of love increases your spiritual joy,
Roses and lilies fill the garden of your soul.

THE RELIGION of Love transcends all other religions: for lovers, the only religion and belief is God.

چاک شد / او ز حرص و جمله عیبی پاک شد، شاد باش ای عشق خوش سودای ما / ای طبیب جمله علّت‌های ما» *(مثنوی ۱/ ۲۳ـ۲۲)*.

۲ـ در راه عشق، غم نیز شادی افزاست و باغ جان آدمی را پر از گل و شکوفه می‌کند. در این راه آنچه برای دیگران ترس‌انگیز است برای رهرو عاشق مایه امنیت است: «آنچه خوف دیگران، آن امن توست / بط، قوی از بحر و مرغ خانه، سُست» *(مثنوی ۲/ ۱۳۸۰)*.

۳ـ مذهب عشق: دین من از عشق زنده بودن است / زندگی زین جان و سَر ننگ من است. *(مثنوی ۶/ ۴۰۵۹)*.

خِرَد نداند و حیران شود ز مذهب عشق　　　اگرچه واقف باشد ز جمله مذهب‌ها
(دیوان/ ۲۶۱۰)

هرچه جز عشقِ خدای اَحسن است / گر شِکَرخواری‌ست آن جان کندن است *(دیوان/ ۳۶۱۰)*.
بترین مرگ‌ها بی‌عشقی است / بر چه می‌لرزد صدف؟ بر گوهرش *(دیوان/ ۱۳۲۹۷)*.

﴿۴﴾

تو آسمان منی، من زمینْ به حیرانی
که دم به دم ز دلِ من چه چیز رویانی؟
زمین خشک لبم من، یار آب کرم
زمین ز آب تو یابد گل و گلستانی
زمین چه داند کاندر دلش چه کاشته‌ای
ز توست حامله و، حمل او تو می‌دانی[1]
(ز توست حامله هر ذرّه‌ای به سرّ دگر
به درد حامله را مدّتی بپیچانی)

(دیوان/ ۳۰۴۸)

آب گفت آلوده را «در من شتاب»
گفت آلوده که «دارم شرم از آب»
گفت آب «این شرم بی من کی رود
بی من این آلوده زایل کی شود؟[2]»

(مثنوی ۲/ ۷ـ۱۳۶۶)

۱ـ بارانِ الهی و آبِ لطف و کرم پروردگار، زمین خشک وجودمان را زندگی و حیات می‌بخشد و گل‌های رنگارنگ و آثار بیشمار از آن پدید می‌آوَرَد. آدمی باید زمین وجود خود را آمادهٔ برخورداری از این عطایای الهی سازد.

خاک شَوَم، خاک شَوَم، تا ز تو سرسبز شَوَم — آب شَوَم، سَجده‌کُنان تا به گُلستان برسم
چون که فُتادم زِ فلک، ذرّه صفت لرزانم — ایمن و بی‌لرز شوم، چون که به پایان برسم
چرخ بود جای شَرَف، خاک بُوَد جای تَلَف — باز رَهَم زین دو خطر، چون بِر سُلطان برسم
آن شه موزونِ جهان، عاشق موزون طلبد — شد رُخِ من سِکّهٔ زَر، تا که به میزان برسم
رحمت حقّ آب بود، جز که به پَستی نرود — خاکی و مَرحوم شوم، تا بَرِ رَحْمان برسم
هیچ طبیبی ندهد، بی‌مرضی حَبّ و دَوا — من همگی درد شوم، تا که به درمان برسم

(دیوان/ ۱۴۰۰)

۲ـ آدمی هنگامی از پلیدی و ناپاکی می‌رهد که خود را در «حوض دل» بشوید و گِلناکی را از تن بزداید: تن ز آب حوضِ دل‌ها پاک شد *(مثنوی ۲/ ۱۳۶۹)*. در دفتر پنجم مثنوی آمده که مقصود از

YOU ARE my sky, and I am the earth, bewildered:
What makes You constantly flow from my heart?
I am soil with parched lips! Bring kindly water
That will transform this soil into a rosebed!
How does the earth know what You sowed in its heart?
You have impregnated it, and You know its burden!

THE WATER said to the dirty one, "Come here."
The dirty one said, "I am too ashamed."
The water replied, "How will your shame be washed
away without me?"

این آب «جان اولیا» است که تیرگی‌های وجودمان را می‌زداید: «خود غرض زین آب، جانِ اولیاست/که او غَسُولِ تیرگی‌هاست. آب در معنای عادی نیز در اینجا مراد است: آب به «زبان حال» انسان را به خود می‌خواند تا ناپاکی را بزداید. چون پس از این کار تیره می‌شود از خداوند می‌خواهد که دوباره پاکش کند تا باز هم پاک باشد. بنابراین، «گر نبودی این پلیدی‌های ما/کی بُدی این بازنامه آب راه» (مثنوی ۲۸/۵). اگر ناپاکی انسان نبود آب هیچ‌گاه این مقام را نمی‌یافت که پس از زدودن ناپاکی، و تیره شدن، «از حقّ تعالی استعانت کند و بخواهد که دوباره پاکش کند.» حاصل آنکه منشأ همه پاکی‌ها و صفا بخش‌های جسم و روح، خدای سبحان است و انسان برای صفا و پاکیزه جان ساختنِ خویش باید پیوسته از خدا یاری و مدد بطلبد.



این محبّت هم نتیجهٔ دانش است[1]
(کی گزافه بر چنین تختی نشست
دانش ناقص کجا این عشق زاد
(عشق زاید ناقص امّا بر جماد
نقص عقل است آنکه بد رنجوری است
موجب لعنت سزای دوری اسـ
(مثنوی ۲/ ۱۵۳۸؛ ۳_۱۵۳۲

جمله شاهان بندهٔ بندهٔ خودند	جمله خلقان مردهٔ مردهٔ خودند
دلبران را دل اسیر بی‌دلان	جمله معشوقان شکار عاشقا
هرکه عاشق دیدی‌اش معشوق دان	کو به نسبت هست هم این و هم آن

(مثنوی ۱/ ۴۰_۱۷۳۹؛ ۱۷۳۶

آن ندایی که اصل هر بانگ و نواست
خود ندا آن است و این باقی صداست
(مثنوی ۱/ ۲۱۰۷

۱ـ عشق، نتیجه معرفت و دانش است. دانش ناقص نمی‌تواند عشقی الهی پدید آورد. کسی کـه بـ کمال معرفت و عقل نرسیده اگر عاشق هم شود عاشق جمادات و امور فانی دنیا می‌شود و افق دیـ محدودی خواهد داشت. هرچه معرفتِ واقعی فزونی یابد، معشوقِ والاتری هدف سیر و سلوک قرار می‌گیرد. کمبود و نقصان عقل است کـه مـوجب رنـجوری و پـریشانی، و مـایه دوری از خـ می‌شود. برخورداری از عقل شرط ضروری برای عشق و راه یافتن به درگاه الهی است:

خـدا داد دو دسـتت کـه دامـن مـن گـیر	بـداد عـقل کـه تـا راهِ آسـمان گـیری

که عقل جنسِ فرشته است، سوی او پویَد
(دیوان/ ۴۶_۳۲۵۴۵

«عقل آن است که همواره شب و روز مضطرب و بی‌قرار باشد از فکر و جهد و اجتهاد نمود در ادراک باری اگرچه او قابل ادراک نیست. عقل همچون پروانه است و معشوق چون شمع. هرچنـ که پروانه خود را بر شمع زند بسوزد و هلاک شود امّا پروانه آن است که هرچـند بـر او آسـیبِ آ سوختگی و اَلَم می‌رسد از شمع نشکیبد» *(فیه‌مافیه/ ۳۶)*.

۲ـ عشق دو طرفه است و به نحوی، هم در عـاشق حـضور دارد و هـم در مـعشوق. هـمان‌طور کـ

LOVE OF God is rooted in our knowledge of God. When did[1] ignorance lead to true love? Such ignorance is the cause of our banishment and prevents us drawing near to Him.

ALL KINGS are enslaved to their slaves, all people are ready to die for one who dies for them. The hearts of lovers are aptivated by those who have lost their hearts to them. Whoever you regard as a lover, know he is also beloved. And we who are God's beloved must become His lovers.

THAT VOICE which is the origin of every cry and sound is, indeed, the only Voice; the rest are mere echoes.

«پادشاهیِ» پادشاهان وابسته به وجود کسانی است که بنده و فرمانبردار آنان باشند، «معشوقیت» معشوق نیز مرهون وجود عاشق است. پس در عمق عاشقیِ عاشقْ لذّت معشوقی نیز نهفته است. «محبّت و التفاتِ دوستی از هر دو جانب باشد. و محرّک شوق از هر دو طَرَف بُوَد، زیرا دوستی با حقّ و با خلق هرگز از یک جانب نباشد و نبوده است و تصوّر ندارد. آواز از یک دست بالا نگیرد و رقّاصی به یک پای راست نیاید. یُحِبُّهُم بی یُحِبّونَه نباشد» (مکتوبات، نامه صدم، ۱۸۵).

۳ـ همان‌طور که وجود همه چیز جلوه‌ای از وجود حقّ است، ندایِ حقّ، اصل و اساس هر آوازی‌ست و آوازهای دیگر، صدا (انعکاس صوت) هستند. امّا ندای حقّ با گوش ظاهر شنیده نمی‌شود بلکه «گوش دل» باید گشوده باشد. انسان‌ها با هر زبان و قومیتی، فراتر از زبانِ ظاهر می‌توانند این ندا را «بشنوند». جمادات هم از این فهم بی‌بهره نیستند: «فهم کرده‌ست آن ندا را چوب و سنگ» (*مثنوی ۱/ ۲۱۰۹*).

﴿۶﴾

خـانهٔ آن دل کـه مـانَد بـی‌ضیا / از شـعاع آفـتاب کـبریا
تنگ و تاریک است (چون جـان جـهود / بـینوا از ذوق سـلطان وَدود)
(نی در آن دل تافت تاب آفتاب) / نی گشاد عرصه و نـه فـتح بـاب
گور خوشتر از چنین دل مر تو را / آخـر از گـورِ دلِ خـود بـرتر آ[1]

(مثنوی ۲/ ۳۲_۳۱۲۹)

تشنهٔ خـویش کـن، مَـده آبـم / عاشقِ خویش کن، ببر خوابم

(دیوان/ ۱۷۵۱)

ما اگر قـلّاش و گـر دیـوانـه‌ایـم / مست آن سـاقی و آن پـیمانه‌ایـم
بر خط و فـرمان او سـر مـی‌نهیم / جان شیرین را گروگان مـی‌دهیم
تا خیال دوست در اسرار مـاست / چاکری و جانسپاری کارِ ماست

(مثنوی ۲/ ۳_۲۵۷۱)

۱ـ در میان رومیان و چینیان، دربارهٔ هنر نقّاشی و فنّ صورتگری اختلاف درمی‌گیرد. سلطانِ وقت، برای آنکه گروه برتر معلوم شود مسابقه‌ای میان آنان ترتیب می‌دهد. هر دو گـروه در دو خـانه کـه درهایشان مقابلِ هم بود مشغول به کار می‌شوند. چینی‌ها صدها رنگ از پادشاه می‌گیرند و به ترسیم نقش و نگار می‌پردازند امّا رومیان کاری جز صیقل زدن دیوار خانه نمی‌کنند. چـون پـادشاه بـرای داوری می‌آید، نقّاشیِ چینیان را بسیار زیبا و هوش‌ربا می‌یابد. بعد از آن، به خانه رومیان می‌رود و چون پرده را برمی‌گیرند عکس نقّاشی چینیان بر دیوار پاک و صاف و صیقلی رومـیان بـا تـلألو و درخشش بیشتری جلوه‌گر می‌شود (مثنوی ۱/ ۳۴۸۲_۳۴۶۷). دل نیز این چنین است: چون صاف و صیقلی شود و از پلیدی‌ها و ناپاکی‌ها زدود گردد، صورت‌های بی‌شمار الهی را در خـود مـنعکس می‌کند.

در این حکایت، رومیان رمزی از حال عارفانی‌اند که «صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها/ پاک از آز و حرص و بُخل و کینه‌ها، آن صفای آینه وصفِ دل است/که‌او نقوشِ بی‌عدد را قابل است» (مثنوی ۱/ ۸۴_۳۴۸۳) باری، دل «مَنظَرگاهِ حقّ است/ وگر هم نیست، مَنظَر می‌توان کرد» (دیوان/ ۶۸۸۷).

THE HOUSE of the heart into which the rays of the divine sun cannot reach is dark and destitute: it is bleak and cramped, its door remains closed. It is like a tomb.
Come! Arise from the tomb of your heart!

O, MAKE me thirsty, do not give me water!
Make me your lover! Banish my sleep!

WHETHER WE are sane or mad, we are intoxicated with the Cupbearer and the cup.
We bow our heads in submission to His word and His laws,
And willingly give up our lives to be pawns in His hand.
As long as the Friend is in our hearts, our only wish is to give up our lives in service to Him.

آینهٔ دل چو شود صافی و پاک/ نقش‌ها بینی برون از آب و خاک، هم ببینی نقش و هم نقّاش را/ فرشِ دولت را و هم فرّاش را (مثنوی ۲/ ۷۳ـ۷۲). امّا همّتی باید تا از «پندار کمال» دست شست و متواضعانه برای زدودن تیرگی‌ها از دل تلاش کرد.

تو همی گویی مرا دل نیز هست ‏ ‏ ‏ دلْ فراز عَرش باشد نی به پَست
در گِل تیره، یقین، هم آب هست ‏ ‏ ‏ لیک زان آبت نشاید آب دست
آن دلی کز آسمان‌ها برتر است ‏ ‏ ‏ آن دلِ اَبدال یا پیغمبر است
پاک گشته آن ز گِل، صافی شده ‏ ‏ ‏ در فزونی آمده، وافی شده
دلْ تو این آلوده را پنداشتی ‏ ‏ ‏ لاجَرَم دلْ ز اهلِ دل برداشتی
آن دلی که او عاشقِ مال است و جاه ‏ ‏ ‏ یا زبون این گِل و آب سیاه
یا خیالاتی که در ظُلْمات او ‏ ‏ ‏ می‌پرستدشان برای گفت و گو
دل نباشد غیر آن دریای نور ‏ ‏ ‏ دل نظرگاه خدا و آنگاه کور؟!

(مثنوی ۳/ ۲۲۶۹_۲۲۴۴)

﴿۷﴾

نگفتمت «مرو آنجا که آشنات منم؟
درین سرابِ فنا چشمهٔ حیات منم؟
وگر به خشم رَوی صد هزار سال ز من
به عاقبت به من آیی که منتهات منم»
نگفتمت که «به نقش جهان مشو راضی؟
که نقش بندِ سراپردهٔ رضات منم»
نگفتمت که «منم بحر و تو یکی ماهی؟
مرو به خشک که دریای باصفات منم»
نگفتمت که «چون مرغان به سوی دام مرو؟
بیا که قوّت پرواز و پر و پات منم»
نگفتمت که «تو را ره زنند و سرد کنند؟
که آتش و تبش و گرمیِ هوات منم»[۱]

۱ـ «بیدار باش ای قطره و بدین بند و خویشی، مغرور مشو که بسیار قطره‌ها را این بند مغرور کرد و از طلب دریا بازداشت» *(مجالس سبعه/ ۱۲۴)*. باز پادشاه از او می‌گریزد و به خانهٔ پیرزنی می‌رود. پیرزن که نمی‌داند چگونه باید از باز مراقبت و نگهداری کند وقتی ناخن و پرهای بلند او را می‌بیند اظهار تأسف می‌کند و می‌گوید نااهلان مراعات حال تو را نکرده‌اند، به همین خاطر از روی دوستی جاهلانه ناخن و پرهای باز را کوتاه می‌کند و جلویش کاه می‌ریزد تا بخورد! بدین ترتیب بازِ بداقبال وسیله اصلی شکار و پروازش را از دست می‌دهد. در همین هنگام پادشاه دانا سر می‌رسد و با تأسف و اندوه بسیار، باز را در آن وضع می‌بیند و بر حالِ او می‌گرید امّا می‌گوید: «هرچند، این جزای کار توست/ که نباشی در وفای ما دُرُست، این سزای آنکه از شاه خبیر/ خیره بگریزد به خانهٔ گَنده پیر».

باز، پر خود بر دست شاه می‌مالد و با زبانِ حال می‌گوید: من گناه کردم که از نزدت دور شدم. و اینک پشیمانم و به پیشگاه تو بازمی‌گردم که اگر مرا ببخشی و بنوازی باز در اوج‌ها پرواز خواهم کرد. «باز گفت ای شه، پشیمان می‌شوم/ توبه کردم، نو مسلمان می‌شوم، گرچه ناخن رفت چون باشی مرا/ برکنم من پرچم خورشید را، وَرچه پرّم رفت چون بنوازیم/ چرخ‌بازی کم کند در بازیم» *(مثنوی ۲/ ۳۲۴ـ۳۴۸)*. پیوسته باید بیدار و مراقب بود و از نااهلان دوری جُست.

دلا نزدِ کسی بنشین که او از دل خبر دارد
به زیر آن درختی رو که او گل‌های تر دارد

DID I not tell you, "Do not leave, for I am your friend!"?
For in this mirage of nothingness I am the Fountainhead of Life!
Even if in anger you leave Me for a hundred thousand years,
In the end you will return, for I am your true Goal!

Did I not tell you, "Be not content with worldly forms!"?
For I am the fashioner of the tabernacle of your contentment!
Did I not tell you, "I am the Sea and you are but a single fish"?
Do not be tempted ashore, for I am your Crystal Sea!
Did I not tell you, "Do not fly like a bird to the snare!"?
Come to Me, for I am the very Power of your flight!
Did I not tell you, "They will rob you and leave you numb with cold"?
But I am the Fire and Warmth and Heat of your desire!

درین بازار عطّاران مرو هر سو چو بیکاران
به دکّان کسی بنشین که در دُکّانْ شِکَر دارد
ترازو گر نداری پس تو را زو رَهْ زَنَد هرکس
یکی قَلْبی بیاراید، تو پنداری که زَر دارد
تو را بر دَر نِشانَد او به طَرّاری که «می‌آیم»
تو منشین منتظر بر دَر، که آن خانه دو دَر دارد
نه هر کِلکی شِکَر دارد، نه هر زیری زبر دارد
نه هر چشمی نظر دارد، نه هر بَحری گُهر دارد
چراغ است این دل بیدار، به زیر دامَنَش می‌دار
از این باد و هوا بگذر، هوایش شور و شر دارد
چو تو از باد بگذشتی مقیم چشمه‌ای گشتی
حریفِ همدمی گشتی که آبی بر جگر دارد
چو آبَت بر جِگر باشد، درختِ سبز را مانی
که میوه‌ی نو دَهَد دایم درونِ دلْ سَفَر دارد

(دیوان/ ۵۶۳)

نگفتمت که «صفت‌های زشت در تو نهند
که گُم کنی که سرچشمهٔ صفات منم؟»
نگفتمت که «مگو کار بنده از چه جهت
نظام گیرد؟»، خلّاق بی‌جهات منم[۲]
اگر چراغْ دلی دان که راه خانه کجاست
وگر خدا صفتی دان که کدخدات منم»
(دیوان/ ۱۷۲۵)

۲ـ هرکه نقص خود را بشناسد می‌تواند برای پیمودن راه کمال تلاش کند امّا آنکه راه تقرّب به حقّ را نمی‌پوید می‌پندارد به کمال رسیده است، و مرضی بدتر از این نیست. «علّتی بدتر از پندار کمال نیست» همان مرضی که ابلیس دچارش بود و می‌گفت من بهتر از آدم هستم. «علّت ابلیس اَنا خَیْری بُدست/ وین مرض در نَفْس هر مخلوق هست» (مثنوی ۱/ ۳۲۱۶).

انسان در هیچ مرحله‌ای از سلوک معنوی، بی‌نیاز و مستغنی از یاری و مدد خدا نیست. حکایت برصیصا در اینجا عبرت‌آموز است: او عابدی در میان بنی‌اسرائیل بود که آوازه زهد و پارسای‌اش به همه جا رسیده بود و نَفَسی شفابخش داشت. روزی شیطان دختر زیبای پادشاه را به افسون خود بیمار می‌کند و پس از چندی که معالجهٔ طبیبان راه به جایی نمی‌برد در لباس مردی زاهد نزد پادشاه ظاهر می‌شود و به او توصیه می‌کند که دختر را نزد برصیصا ببرند تا نفس شفابخش او دختر را به سلامت آوَرَد. چنین می‌کنند. شیطان در همین حال افسون خود باز می‌گیرد و دختر شفا می‌یابد. و

Did I not tell you, "They will taint your character,
Until you forget that I am your Source of Purity"?
Did I not tell you, "Do not question how I direct your affairs!"?
For I am the Creator without directions.

If your heart is a lamp, let it lead you to your true path.
And if you are godly, know that I am your Lord!

بدین ترتیب پادشاه به برصیصا اعتماد پیدا می‌کند. امّا بار دیگر شیطان افسون خود را در دختر می‌دمد و دختر دوباره سخت بیمار می‌شود. این بار هم شیطان در هیئت پیرمردی باوقار به نزد پادشاه می‌رود و این بار توصیه می‌کند که او را نزد برصیصا ببرند امّا بگذارند دختر چند روزی نزد برصیصا بماند تا کاملاً سلامتی خود را بازیابد. چنین می‌کنند. و بدین ترتیب زمینه برای اغوای برصیصا فراهم می‌شود.

او آنقدر در چشم و دل برصیصا وسوسه می‌افکند که برصیصا با دختر نزدیکی می‌کند و به توصیهٔ تباه کنندهٔ شیطان دختر را می‌کشد و در صومعهٔ خود دفن می‌کند تا به گمانِ خود از مجازات و بی‌آبرویی مصون بماند. امّا شیطان به پادشاه خبر می‌دهد و برصیصا را به دار می‌آویزند (*مجالس سبعه*/ ۵۱ ـ ۴۷). «بیدار باش ای قطره».



عاشقان را شادمانی و غـم اوست   دستمزد و اُجرتِ خدمت هم اوست
غـیرمعشوق ار تـماشایی بـود   عشق نَبْود هرزه سـودایـی بُـوَد[1]
عشق آن شعله‌ست که او چون برفروخت   هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
تـیغ لا در قـتل غـیرحـقّ بـرانـد   (در نگر زان پس که بعدِ لا چه مانْد)
مـانْد اِلّا اللّـه بـاقی جـمله رفت   (شاد باش ای عشق شرکت سوز زَفت)

(مثنوی ۵/ ۹۰ـ۵۸۶)

پس تو هر جفتی کـه مـی‌خواهـی بـرو   محو و هـمشکل و صـفاتِ دوست شـو
نـور خـواهـی مُسْـتَعِدّ نـور شـو   دور خـواهـی خـویش بـین و دور شـو
ور رهی خـواهـی ازیـن سِـجْنِ خَـرِب   سر مکش از دوست وَ اْسْجُدْ وَ اْقْتَرِب[2]

(مثنوی ۱/ ۱ـ۳۶۰۵)

۱ـ خداوند یگانه مطلوب و معشوق بِالذّات آدمی‌ست. «در آدمی عشـقی و دردی و خـارخـاری و تقاضایی هست که اگر صدهزار عالَم مُلکِ او شود نیاساید و آرام نیابد. این خلق، به تفصیل در هر پیشه‌ای و صنعتی و منصبی می‌کوشند و تـحصیل نـجوم و طب و غیره ذلک مـی‌کنند و هـیچ آرام نمی‌گیرند زیرا آنچه مقصودست به دست نیامده است. آخر معشوق را «دلارام» می‌گویند یعنی کـه دل به وی آرام گیرد پس به غیر چـون آرام و قـرار گـیرد ایـن جـمله خـوشی‌ها و مـقصودها چـون نردبانی‌ست و چون پایه‌های نردبان جای اقامت و باش نیست، از بهر گذشتن است. خُنُک او را که زودتر بیدار و واقف گردد تا راه دراز بر او کوته شود و در این پایه‌های نردبان، عمرِ خود را ضـایع نکند.» *(فیه‌مافیه/ ۶۴)*.

هر انسانی به فراخور همّت و حال و اندیشه‌اش یار و مطلوبی دارد و زندگی‌اش را برای ماندن با آن یا رسیدن به آن (یا او) صـرف مـی‌کند و دریـغ و درد اگـر عـمرش را یکسـره در جستجوی معشوق‌های فانی سپری سازد. حکایت شور الهی شعیبِ پیامبر نمونه‌ای از قابلیت‌های عظیم روحِ انسان خاکی برای پیشرفت و تعالی معنوی و نیل به عشق الهی است.

بانگ شعیب و ناله‌اش، وان اشکِ همچون ژاله‌اش
چون شد ز حد، از آسْمان آمد سَحَرگاهش نِدا:
گر مُجرمی بخشیدمت، وز جرم آمرزیدَمَت
فردوس خواهی دادَمَت، خامُش رها کُن این دعا
گفتا: نه این خواهم نه آن، دیدار حقّ خواهم عیان
گر هفت بحر آتش شود، من در رَوَم بهر لقا

FOR THE lovers of God, He alone is the source of all joy and sorrow. He alone is the true object of desire; every other kind of love is idle infatuation. Love for God is that flame which, when it blazes, burns away everything except God. Love for God is a sword which cuts down all that is not of God. God alone is eternal; all else will vanish.

WHATEVER IS the object of your desire,
Go, absorb yourself in that beloved,
Assume its shape and qualities.

If you wish for the light, prepare yourself
To receive it; if you wish to be far from God,
Increase your egotism and drive yourself away.

And if you wish to find a way out of this ruined prison,
Do not turn your head away from the Beloved,
But bow in worship and draw near.

جنّت مرا بی‌رویِ او هم دوزخ است و هم عدو
من سوختم زین رنگ و بو، کو فرِّ انوار بقا؟
اندر جهان هر آدمی باشد فدای یارِ خود
یار یکی انبانِ خون، یار یکی شمسِ ضیا
چون هر کسی در خوردِ خود یاری گزید از نیک و بد
ما را دریغ آید که خود، فانی کنیم از بهرِ لا

(دیوان/ ۳)

۲ـ اگر می‌خواهی از زندانِ ویرانِ دنیا رهایی بیابی از طاعت و فرمانبرداری پروردگار سرپیچی مکن، «به خدا سجده کن و به او نزدیک شو» *(علق ۹۶/ ۱۹)*.

﴿۹﴾

دِلَــم هــمچون قَـلَم آمـد در انگشـتانِ دِلْـداری
که امشب می‌نویسد زی، نـویسد بـاز فـردا ری
قلم را هـم تَـرا شـد او، رِقـاع و نَسْـخ و غـیرِ آن
قلم گوید که «تَسلیمَمْ تو دانی من کی‌اَم، باری»[1]

(دیوان/ ۲۵۳۰)

از محبّت تلخ‌ها شیرین شود — از محبّت مسّ‌ها زرّین شـود
از محبّت دُردها صافی شـود — از محبّت دَردها شـافی شـود
از محبّت مرده زنده مـی‌کنند — از محبّت شاه بـنده مـی‌کنند[2]

(مثنوی ۲/ ۳۱ـ۱۵۲۹)

۱ـ دل آدمی مانند قلمی مُطیع و مُنقادِ در دستان محبوب الهی است. «آدمی در دست قبضهٔ قـدرت حقّ همچون کمان است و حقّ تعالی او را در کارها مستعمل می‌کند و فاعلْ در حقیقت حقّ است نه کمان. کمان آلت است و واسطه است لیکن بی‌خبر است و غافلِ از حقّ جهتِ قِوامِ دنیا. زهی عظیم کمانی که آگه شود که من در دستِ کیستم.» *(فیه‌مافیه/ ۱۹۹)*.

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی/ زاری از مانی، تو زاری می‌کنی، ما چو ناییم و نـوا در مـا ز توست/ ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست، ما چو شطرنجیم اندر برد و مـات/ بُـرد و مـات مـا ز توست ای خوش صفات، ما که باشیم ای تو ما را جانِ جان/ تا کـه مـا بـاشیم بـا تـو در مـیان؟، مـا عدم‌هاییم و هستی‌های ما/ تو وجود مطلقی فانی نُما، باد ما و بودِ ما از داد توست/ هستی ما جمله از ایـجاد تـوست، لذّت هستی نمودی نیست را/ عاشق خود کرده بودی نیست را. *(مثنوی ۱/ ۶۰۶ـ۵۹۸)*.

MY HEART has become a pen
in the Beloved's fingers:
Tonight He may write a Z,
perhaps tomorrow, a B.
He cuts and sharpens His pen well
to write in riqa‘ and naskh;
The pen says, "Lo, I obey,
for You know best what to do."

THROUGH LOVE, the bitter becomes sweet;
Through love, copper becomes gold;
Through love, dregs become clear;
Through love, pains become healing;
'Through love, the dead become living;
Through love, the king becomes a slave.

۲ـ کیمیای عشق و محبّت امور نازل را تعالی می‌بخشد و حیات جاودان به آدمی ارزانی می‌دارد و حتّی بر مرگ چیرگی می‌یابد. برای عاشقان و محبّان راستین مرگ طبیعی نیز هلاک و نابودی نیست. حمزه پس از آنکه به اسلام گروید و به هر جنگی که می‌رفت زره به تن نمی‌کرد. به او می‌گفتند وقتی جوان و نیرومند بودی زره بر تن می‌کردی اکنون که پیر شده‌ای چرا زره نمی‌پوشی؟ و او در پاسخ می‌گفت: وقتی جوان بودم رفتن از این دنیا را مرگ و نابودی می‌پنداشتم امّا اکنون به برکت نور محمّدی به تحقیق می‌بینم که در این مرگ، زندگی‌هاست و فراسوی عالم خاک، عالم‌های بی‌منتهاست:

اکنون که ایمان آوردم، ظلمت طبیعت از پیش چشم و دلم برخاست، دیدم که بعد از مرگ و کشته شدن چه زندگی‌هاست» (*مجالس سبعه/ ۳۹، همچنین مثنوی ۳/ ۳۴ـ۳۴۲۰*).

﴿۱۰﴾

یـا غِـیاثَ الْـمستغیثینَ اهْـدِنا (لاافـتخارَ بـالْعُلُومِ و الْـغِنیٰ)
لاتُـزِغْ قَـلْباً هَـدَیْتَ بِـالْکَرَم (وَاصْرِفِ السُّوءَ الَّذی خَطَّ الْـقَلَم)
(بگذران از جان ما سُوءالقَضا) وا مَـبُر مـا را ز اِخـوانِ رضـا
تلخ‌تر از فُرقتِ تو هـیچ نـیست بی‌پناهت غیر پـیچاپیچ نـیست[1]
رختِ ما هـم رخت مـا را راهـزن جسم ما مرجانِ مـا را جـامه کَـن
دست ما چون پای ما را می‌خورد بی‌امانِ تو کسی جان چون بَـرَد؟
زانکه جان چون واصل جانان نبود تا ابد با خویش کُور است و کبود
چون تو نَدْهی راه، جانْ خود بُـرده گـیر جان که بی تـو زنـده بـاشد مُـرده گـیر[2]
گر تو طعنه مـی‌زنی بـر بـندگان مر تـو را آن مـی‌رسد ای کـامران

۱ـ ای فریادرس پناهندگان و یاری‌خواهان، ما را هدایت و راهنمایی کن (که به دانش‌ها و بی‌نیازی مادی افتخاری نیست)

خداوندا قلبی را که با لطف و کرم خود هدایت کردی نگذار که بلغزد و به باطل تمایل پیدا کند (این بیت اشاره دارد به آل عمران ۳/ ۸: رَبَّنا لاتُزِغْ قُلُوبَنا بَعْدَ اِذْ هَدَیْتَنا وَ هَبْ لَنا مِنْ لَدُنْکَ رَحْمَه اِنَّکَ اَنْتَ الوَهّاب: پروردگارا، پس از آنکه ما را هدایت کردی دل‌هـای مـا را بـه بـاطل مـتمایل مسـاز، و رحمت خود را بر ما ارزانی دار که تو بخشاینده‌ای). (و بدیی را که قلم تـقدیر رقـم زده است از مـا برگردان). (قضای بد را از جانِ ما دور کن)/ و ما را از اهل صفا و پارسایی جدا مکن.

هیچ چیزی تلخ‌تر از دوری و جدایی از خدا نیست/ اگر خدا ما را پناه ندهد در هر شـرایـطی گمگشته و گرفتار و سرگردان هستیم.

۲ـ زندگی صوری و دارایی‌های مادی ما مانند راهزن، جامهٔ معنوی را از پیکر جان ما می‌کند و ما را از راه حقّ دور می‌کند.// ما با نیروهای متضادی که در وجودمان هست به دست خویش بـه خـود آسیب می‌رسانیم/ و بدون یاری و پناه خدا (که از خود ما به ما نزدیک‌تر است) هرگز نمی‌توانیم از خطرها بِرَهیم.// جانی که به وصـال مـعشوق ازلی نـرسیده بـاشد هـمواره تـیره و تـاریک است// خداوندا اگر تو جان را به حضور خود راه ندهی و هدایت نکنی به فرض که از خطرها جان بـه در بَریم، آن جان درواقع مرده است.

این همه گفتیم لیک انـدر بسـیج بـی‌عنایات خـدا هـیچیم هـیچ
بی‌عنایات حـقّ و خـاصّان حـقّ گر مَلَک باشد سیاه استش وَرَق
ای خدا ای فضل تو حاجت روا بـا تـو یـاد هـیچ‌کس نـبْوَد روا
این قَـدَر ارشـاد تـو بـخشیده‌ای تا بدین بس عیب ما پـوشیده‌ای

O HELP of all those who call for help,
lead us aright!
Do not let any heart stray
that you have guided by Your grace
Do not sever us from all those
who are well-pleased with You.
Nothing is more bitter to our taste
then separation from You.
Without Your protection
all is confusion.
The material world
saps our spiritual strength.
Our bodies strip the cloth
of spirituality from our souls.
How can we save our souls
without Your help?
The soul that is not united with its Beloved
is lost and miserable for ever.
If You do not admit a soul to Your presence,
even alive, regard it as dead!
If You reproach Your slaves,
that is only fitting, Lord.

قطرهٔ دانش که بخشیدی ز پیش　　مُتّصل گردان به دریاهای خویش
قطرهٔ علم است اندر جان من　　وا رهانش از هوا وز خاک تن
(مثنوی ۱/ ۸۳_۱۸۷۸)

ور تو شمس و ماه را گویی جفا ور تو قدِّ سَرْو را گویی دو تا
ور تو عرش و چرخ را خوانی حقیر ور تو کان و بحر را گویی فقیر
آن به نسبت با کمال تو رَواست مُلکِ اِکمال فناها مر تو راست
که تو پاکی از خطر وز نیستی نیستان را مُوجِد و مُغنیستی[۳]

(مثنوی ۱/ ۹۱۲-۳۸۹۹)

۳ـ در این ابیات از عظمت و جلال خدا سخن رفته است. خدا هر کاری با آفریدگان خود کند جای سؤال نیست. اگر بندگان را سرزنش کند، اگر خورشید و ماه را خوار سازد و قامت موزون سرو را خمیده بشمرد، اگر آسمان و افلاک را کوچک بشمارد و کان و معدن دریا را فقیر و تهی‌دست بخواند، این همه نسبت به کمالِ مطلق او رواست. اوست که همهٔ آنها را از نیستی و عَدَم به هستی می‌آوَرَد و

And if You say the sun and moon are filth,
And if You declare the tall cypress bent,
And if You call the skies above contemptible,
And the seas and mines empty,
You speak the truth,
For You are the source of all perfections,
You alone have the power to perfect,
You are holy and free from non-existence,
You endow the non-existent with existence,
And bring them to life!

بی‌نیازی می‌بخشد. (مضمون این ابیات اشاره دارد به آیه ۲۳ سورهٔ انبیا ۲۱: لایَسْئلُ عَمّا یَفْعَلُ و هُمْ یُسئلون: خدا در برابر هیچ‌یک از کارهایی که می‌کند بازخواست نمی‌شود ولی مردم بازخواست می‌شوند). نیز بنگرید به پانوشت ۷۶.

﴿۱۱﴾

در طلبِ خدا

پنبه اندر گـوش حسّ دون کـنید بند حسّ از چشم خود بیرون کنید
بی‌حسّ و بی‌گوش و بـی‌فکرت شـوید تــا خـطاب اِرْجِـعِی را بشـنوید
سیْرِ بیرونی‌ست قول و فـعل مـا سِیْرِ بـاطن هست و بـالای سـما
حسّ خشکی دید کز خشکی بزاد عیسیِ جان پـای بـر دریـا نـهاد[1]

(مثنوی ۱/ ۷۱-۵۶۶)

۱ـ انسان علاوه بر حواس معمولی ظاهری، حواس پنهان دیگری دارد که مولوی از آنها بـه «حسّ جان»، «حسّ دیگر»، «حسّ دینی» و نظایر اینها تعبیر می‌کند. حواس مادی، افق دید محدودی دارند و در نهایت، به شناخت و درک ظواهر و امور مادی و دنیوی منتهی می‌شوند. از همین روست کـه مولانا آنها را «حسّ دنیا» و «نردبان این جهان» می‌خواند. امّا انسان به مدد حسّ دینی که «نردبان آن جهان» است می‌تواند به عوالِمِ بیکرانهٔ فراسوی عالَمِ محسوسات راه یابد.

یافته‌های حسّی و اندیشه‌های ما مانند خَس و خاشاک‌هایی‌اند بر روی آب زلالِ ارتباط عمیق با خدا. عقل، این خَس و خاشاک‌ها را به کنار می‌زند و «آبِ زلال» آشکار می‌شود امّا اگر خدا عقل را یاری نکند، این خَس و خاشاک‌ها بیشتر می‌شوند و ما را از تـقرّب بـیشتر بـه حـقّ بـازمی‌دارند. پیداست که معرفت الهی و تقرّب به حقّ، به زیرکی و هوش صرف تأمین نمی‌شود. سـهل است، گاه زیرکی و هوشِ بیشتر مایه ادبار و دوری بیشتر از حقّ می‌شود.

باری، حواس عادی دامنهٔ فعالیت محدودی دارند و انسان نباید قـلمرو وجـود را مـنحصر در

SEEKING GOD

PLUG YOUR low sensual ear, which stuffs like cotton
Your conscience and makes deaf your inner ear.
Be without ear, without sense, without thought,
And hearken to the call of God, "Return!"
Our speech and action is the outer journey,
Our inner journey is above the sky.
The body travels on its dusty way;
The spirit walks, like Jesus, on the sea.

محسوسات و عالَمِ حسّ بداند. او به جای آنکه عالَمِ وجود را به شناخت خود محدود کند باید بر وسعت شناخت و سلوک خویش در گسترهٔ عظیم عالَمِ وجود بیفزاید. «حسّ دنیا نردبان این جهان/ حسّ دینی نردبان آسمان، صحّت این حس بجویید از طبیب/ صحّت آن حسّ بخواهید از حبیب» *(مثنوی ۱/ ۴ـ۳۰۳)*. «گر نبودی حسّ دیگر مر تو را/ جز حسِّ حیوان ز بیرونِ هوا، پس بنی‌آدم مُکرَّم کِی بُدی؟/ کِی به حسِّ مشترک مَحْرَم شدی؟» *(مثنوی ۲/ ۶۷ـ۶۶)*.

«پنج حسّی هست جز این پنج حسّ/ آن چو زرّ سرخ و این حس‌ها چو مس، حسِّ ابدان قُوتِ ظلمت می‌خورَد/ حسِّ جان از آفتابی می‌چَرَد» *(مثنوی ۲/ ۵۱ ـ۴۹)*. «حسّ‌ها و اندیشه بر آبِ صفا/ همچو خَس بگرفته رویِ آب را، دستِ عقل آن خَس به یک سو می‌بَرَد/ آب پیدا می‌شود پیش خِرَد، چون‌که دستِ عقل نگشاید خدا/ خَس فزاید از هوا بر آبِ ما، چون‌که تقوا بست دو دستِ هوا/ حقّ گشاید هر دو دستِ عقل را» *(مثنوی ۳/ ۳۱ و ۲۹ـ۱۸۲۶)*.

﴿۱۲﴾

هر مقلّد را در این ره نیک و بد ‌‌ همچنان بسته به حضرت می‌کشد
جمله در زنجیرِ بیم و ابتلا ‌‌ می‌روند این ره به غیرِ اولیا
می‌کشند این راه را پیکاروار ‌‌ جز کسانی واقف از اسرارِ کار
اِئتیا کَرْهاً مقلّد گشته را ‌‌ اِئتیا طَوْعاً صفا بسْرِشته را
این محبِّ حقّ ز بهرِ علّتی ‌‌ و آن دگر را بی‌غرض خود خُلّتی
این محبِّ دایه لیک از بهرِ شیر ‌‌ وآن دگر دل داده بهر این سَتیر
طفل را از حسنِ او آگاه نه ‌‌ غیرِ شیر او را از او دلخواه نه
وآن دگر خود عاشقِ دایه بُوَد ‌‌ بی‌غرض در عشق یک رایه بُوَد
گر محبِّ حقّ بُوَد لغیره ‌‌ کَیْ یَنالَ دایماً مِن خَیْرِهِ
یا محبِّ حقّ بُوَد لِعَیْنِهِ ‌‌ لاسِواهُ خایفاً مِن بَیْنِه
هر دو را این جُست و جوها زان سَری‌ست ‌‌ این گرفتاری دل زان دلبری‌ست[1]

(مثنوی ۳/۶۰۰ـ۴۵۹۰؛ ۳ـ۴۵۸۱)

۱ـ مقلّد در راه حقّ یعنی کسی که به حقیقتِ سیر و سلوک شناخت حقّ دست نیافته و به دلایل و واسطه‌ها بسنده کرده است. مولانا می‌گوید مقلّدان هم از نیل به حقّ بکلی محروم نیستند. هر مقلّد را به هر حال، سرانجام به پیشگاه حضرت حقّ می‌کشند. همه مردمان با زنجیر ترس و آزمون الهی راه حقّ را طی می‌کنند به جز انبیا و اولیا که این راه را به شوق دیدار حقّ می‌پیمایند. جز کسانی که از اسرار الهی آگاه‌اند بقیه مردم را با انگیزهٔ بیم از عذاب به راه حقّ می‌کشند. اهل تقلید با عبارت «با بی‌میلی بیایید» مخاطب قرار می‌گیرند و اهل صفا با عبارت «با میل و رغبت بیایید» (مقلّدان به اجبار و بی‌رغبتی، و اهل صفا با اشتیاق و رغبتْ راه حقّ را طی می‌کنند).

عشق و بندگیِ انبیا و اولیا به خودِ حقّ است حال آنکه مقلّدان به خاطر غرض و مقصودی

EVERY BLIND wayfarer, whether righteous or wicked,
God is dragging, bound in chains, into His presence.
All are dragged along this way reluctantly, save those
who are acquainted with the mysteries of divine action.
'The command "Come against your will" is addressed
to the blind follower; "Come willingly" is for the
man molded of truth.
While the former, like an infant, loves the nurse for the
sake of milk, the other has given his heart away to
this Veiled One.
The "infant" has no knowledge of her beauty: he wants
nothing of her except milk;
The real lover of the Nurse is disinterested, single-
minded in pure devotion.
Whether God's seeker loves Him for something other
than He, that he may continually partake of His bounty,
Or whether he loves God for His Very Self, for naught
besides Him, lest he be separated from Him,
In either case the search proceeds from that Source:
the heart is made captive by that Heart-ravisher.

دوستدار حقّ هستند. مانند کودکی که علاقه‌اش به دایه تنها به خاطر شیری‌ست که از او می‌خورد امّا «محقق» مانند مردی است که عاشق و دوستدار خود آن دایه است.

اگر کسی خدا را برای غیرخدا دوست بدارد و غرض‌اش این باشد که از سوی حقّ برای او همواره خیر نازل شود، یا کسی که خدا را به خاطر خود خدا دوست بدارد و از فراق و دوری او بیم داشته باشد، این هر دو طلب از سوی حقّ و به مشیّت الهی است و از وجود معشوق ازلی سرچشمه می‌گیرد. همچنین بنگرید به پانوشت ۱۸

﴿۱۳﴾

صورت ظاهر فنا گردد بدان　　　عالم معنی بماند جاودان
چند بازی عشق با نقش سبو　　　بگذر از نقش سبو رَو آب جُو

(مثنوی ۲/ ۱ـ۱۰۲۰)

پرتو خورشید بر دیوار تافت　　　تابش عاریّتی دیوار یافت
بر کلوخی دل چه بندی ای سلیم　　　وا طلب اصلی که تابد او مقیم[1]

(مثنوی ۲/ ۹ـ۷۰۸)

۱ـ پادشاهی دو غلام می‌خرد. با یکی از آنان گرم گفتگو می‌شود و او را بسیار زیرک و شیرین سخن می‌یابد. پس او را راهی گرمابه می‌کند و غلام دوّم را فرامی‌خواند. و چون می‌بیند که این غلام گَندِ دهان و بد قیافه است به او می‌گوید که دورتر بنشیند. پادشاه برای آنکه شخصیت و اخلاق او را بیازماید می‌گوید آن غلام اوّل در حقّ تو بسیار بد گفت و تو را دزد و نامرد و بدکار خواند. غلام گندِ دهان در پاسخ می‌گوید: هرچه او گفته راست است. من تا به حال آدمی به راستگویی او ندیده‌ام. من او را متهم نمی‌کنم بلکه خودم را متهم می‌کنم که لابد چنین عیب‌هایی دارم.

پادشاه می‌گوید: حالا تو عیب‌های او را بگو. غلام می‌گوید: عیب او این است که اهل مِهر و وفا و جوانمردی و راستگویی است. پادشاه می‌گوید: سخن گزاف مگو و ضمن مدح و ستایش او از خودت تعریف نکن چون من او را هم خواهم آزمود. وقتی غلام اوّل سر می‌رسد پادشاه به او می‌گوید: تو بسیار لطیف و ظریف و زیبارو هستی ولی افسوس که در تو آن عیبی که دوستت می‌گوید هست. غلام می‌گوید: آن «دینْ تباه» دربارهٔ من به شما چه گفته؟ پادشاه می‌گوید: او چیزهای بسیار گفت از جمله از نفاق و دورویی تو سخن گفت. غلام زیبارو وقتی این سخنان را می‌شنود چنان خشمگین می‌شود که هر ناسزایی که به یاد داشت نثار آن غلام گند دهان می‌کند. پادشاه که می‌بیند او از فحش و ناسزاگویی دست برنمی‌دارد دست بر دهانش می‌گذارد و می‌گوید شخصیت و اخلاق تو را هم شناختم. دوست تو گَنده دهان است امّا جان و دل تو گندیده است.
«پس نشین ای گَنده جان از دورْ تو / تا امیرْ او باشد و مأمورْ تو» (مثنوی ۲/ ۱۰۱۶ـ۸۴۳)

KNOW THAT the outward form passes away,
But the world of reality remains for ever.
How long will you play at loving the shape of the jug?
Leave the jug; go, seek the water!

THE SUNBEAM fell upon the wall;
The wall received a borrowed splendor.
Why set your heart on a piece of turf,
O simple one? Seek out the Source
Which shines for ever.

پس بدان که صورتِ خوب و نکو — با خصالِ بد نیرزد یک تَسو
ور بُـوَد صـورت حقیر و ناپذیر — چون بُوَد خُلقش نکو در پاش میر

(مثنوی ۲/ ۱۹ـ۱۰۱۸)

ضرورت نیل به معنی و ژرفای چیزها: «این عالَم کفی پر خاشاک است امّا از گردش آن موج‌ها و مناسبت جوشش دریا و جنبیدن موج‌ها، آن کف خوبی می‌گیرد که «زُیّـنَ لِـلنّاسِ حُبُّ‌الشَّـهَواتِ مِنَ‌النِّساء والْبَنینَ و الْقَناطیرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ‌الذَّهَب والْفِضَّةِ والْخَیْلِ الْمُسَوَّمَةِ والأنْـعامِ و الْـحَرْثِ ذٰلِکَ مَتاعُ‌الْحیٰوةِ‌الدُّنْیا [واللّه عنده حُسنُ المَآب»: در چشم مردم، آرایش یافته است عشق به امیال نفسانی و دوست داشتن زنان و فرزندان و همیان‌های زر و سیم و اسبان داغ بر نهاده و چارپایان و زراعت. همهٔ اینها متاع زندگی این جهانی هستند، در حالی که بازگشتگاه خوب نزد خدا است آل عمران ۳ / ۱۴] پس چون زُیّن فرمود او خوب نباشد بلکه خوبی در او عاریت باشد وز جای دگر باشد. قلبِ زراندود است یعنی این دنیا که کف است، قلب [=تقلّبی] است و بی‌قدر است و بی‌قیمت است، ما زراندودش کرده‌ایم که زُیّنَ لِلنّاس» (فیه‌مافیه / ۱۰ـ۹).

﴿۱۴﴾

گر تو را آنجا بَرَد نبْوَد عجب / منْگر اندر عجز و بنْگر در طلب
که این طلب در تو گروگان خداست / زانکه هر طالب به مطلوبی سزاست
جهد کن تا این طلب افزون شود / تا دلت زین چاه تن بیرون شود

(مثنوی ۵/ ۵ـ۱۷۳۳)

گر گران و گر شتابنده بُوَد / آنکه جوینده‌ست یابند بُوَد
در طلب زن دائماً تو هر دو دست / که طلب در راه نیکو رهبر است
لنگ و لوک و خُفته شَکْل و بی‌ادب / سوی او می‌غیژ و او را می‌طلب[۱]

(مثنوی ۳/ ۸۰ ـ۹۷۸)

۱ـ انسان پیوسته باید دردمند و طالب باشد و بر طلب خود بیفزاید زیرا این طلب، امانتی است که خدا در وجود او به ودیعه نهاده، و شرف و بزرگی او بسته به بزرگی مطلوب و معشوقی‌ست که در طلب و تمنّای رسیدن به اوست. «هرکه هست در هجده هزار عالم، هریک محبّ و عاشق چیزی است. شرف هر عاشقی به قدر شرف معشوق اوست. معشوقِ هرکه لطیف‌تر و ظریف‌تر و شریف جوهرتر، عاشقِ او عزیزتر» (مکتوبات، نامه یکم، ۶۰).

آدمی نباید با نظر به ناتوانی خود ناامید شود و وجود محدود و ناتوان خود را از راه یافتن به درگاه الهی محروم بداند: «عشق آن بگزین که جمله انبیا/ یافتند از عشق او کار و کیا، تو مگو ما را بدان شه بار نیست/ با کریمان کارها دشوار نیست» (مثنوی ۱/ ۲۱ـ۲۲۰).

درد و طلب، آدمی را به سرمنزل مقصود هدایت می‌کند: «درد است که آدمی را رهبر است. در

GOD HAS planted in your heart the desire to search for Him. Do not look at your weaknesses but focus on the search. Every seeker is worthy of this search. Strive to redouble your efforts, so that your soul may escape from this material prison.

WETHER You are fast or slow, eventually you will find what you are seeking. Always devote yourself wholeheartedly to your search. Even though you may limp or be bent double, do not abandon your search, but drag yourself ever toward Him.

هر کاری که هست تا او را دردِ آن کار و عشق آن کار در درون نخیزد او قصد آن کار نکند و آن کار بی‌دردْ او را میسر نشود خواه دنیا خواه آخرت... . تا مریم را دردِ زه (= زایمان) پیدا نشد قصدِ آن درختِ بخت نکرد که فَأَجاءَها الْمَخاضُ إِلی جِذْعِ النَّخْلةِ (مریم ۱۹/ ۲۳: آنگاه درد زایمان او را به پناه تنه درخت خرما می‌کشانید). او را آن درد به درخت آورد و درختِ خشک میوه‌دار شد. تن همچون مریم است و هریکی عیسی داریم. اگر ما را درد پیدا شود عیسی ما بزاید و اگر درد نباشد عیسی هم از آن راه نهانی که آمد باز به اصل خود پیوندد الّا ما محروم مانیم و از او بی‌بهره» (فیه‌مافیه/ ۲۱، ۲۰).

آب کم جو تشنگی آور به دست   تا بجوشد آب از بالا و پَست

(مثنوی ۳/ ۳۲۱۲)

﴿۱۵﴾

چون چراغی نور شمعی را کشید   هرکه دید آن را یقین آن شمع دید
خواه بین نـور از چـراغ آخـرین   خواه بین نورش ز شمع غـابرین

(مثنوی ۱/ ۱۹۵۰؛ ۱۹۴۷)

هر نبی و هر ولی را مَسلکی‌ست   لیک با حقّ می‌بَرَد جمله یکی‌ست[1]

(مثنوی ۱/ ۳۰۸۶)

۱ـ انبیا و اولیا جملگی به هدف و غایتِ واحدی که همانا وصال با حقّ است هـدایت و راهـنمایی می‌کنند. چه بسا در ظاهر متفاوت بنمایند امّا مقصودشان یکی است. انبیا و اولیا به رغم تعدّدشان از نور واحدی‌اند و فقط مراتب‌شان با یکدیگر متفاوت است. مثالِ آن، چراغی‌ست که از نور شمعی، شعله بگیرد. هرکس که نور آن چراغ را ببیند به یقین نور آن شمع را هم دیده است. پس چراغ و شمع به رغم تفاوت ظاهری‌شان نور واحدی دارند. اگر صدها چراغ هم نور را از یکی به دیگری منتقل کنند باز دیدن نور آخرین چراغ، همانا دیدن نور اوّل است: «همچنین تا صد چراغ ار نقل شد/ دیدنِ آخر لقای اصل شد»*(مثنوی ۱/ ۱۹۴۸)*.

همچنین است درک حضور حضرت پیامبر(ص) یا برخورداری از تعالیم ایشان که درواقع برخورداری از عصاره و لُبّ تعالیم انبیا سَلَف به حساب می‌آید (بیت بیتِ از اولین بیتِ این صفحه نیز حاکی از همین حقیقت است). انبیا و اولیا هریک طریق و مسلک خویش را دارند امّا همهٔ آنان دارای مقصدی واحدند و راهشان به حقّ منتهی می‌شود:

«اگر راه‌ها مختلف است امّا مقصد یکی‌ست. نمی‌بینی که راه به کعبه بسیار است، بعضی را راه

WHEN A lamp has derived its light from a candle, everyone who sees the lamp certainly sees the candle. Either behold the light of God from the lamps of the saints, or behold His light from the candle of those who have gone before.

EVERY PROPHET and every saint has a way,
But all lead to God. All ways are really one.

از روم است و بعضی را از چین و بعضی را از راه دریا از طرف هند و یمن. پس اگر در راه‌ها نظر کنی اختلاف عظیم و مباینت بی‌حدّ است امّا چون به مقصد نظر کنی همه متّفق‌اند و یگانه» *(فیه‌مافیه/ ۹۷)*

مولانا در بخشی از «داستان آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصّب» به همین نکته اشاره می‌کند و در بیان تعصّب کور وزیر یهود، قطعه‌ای تحت عنوان «بیان آنکه این اختلاف در صورتِ روش است نه در حقیقتِ راه» می‌آورد *(مثنوی ۱/ ۵۰۰ به بعد)*.

در مقالات شمس هم می‌خوانیم که «انبیا همه مُعرّف همدگرند. عیسی می‌گوید: ای جهود موسی را نیکو نشناختی بیا مرا ببین تا موسی را بشناسی. محمّد می‌گوید: ای نصرانی، ای جهود، موسی و عیسی را نیکو نشناختید بیایید مرا ببینید تا ایشان را بشناسید. انبیا همه معرّف همدگرند. سخن انبیا شارح و مُبَیّنِ همدگرست *(۱/ ۷۰)*.

﴿۱۶﴾

شُهره کاریزی‌ست پُرآبِ حیات / آب کش تا بر دمد از تو نبات
گر نبینی آب، کورانه به فن / سوی جو آور سبو در جوی زن
جو فرو بَر مَشک آب اندیش را / تا گران بینی تو مشکِ خویش را
چون گران دیدی شوی تو مستدل / رَست از تقلیدِ خشک آنگاه دل
گر نبیند کور آبِ جو عیان / لیک داند چون سبو بیند گران
که ز جو اندر سبو آبی برفت / که این سبک بود و گران شد ز آب و زفت
وقت تنگ و می‌رود آبِ فراخ / پیش از آن کز هجر گردی شاخ شاخ[۱]

(مثنوی ۳/ ۸ـ ۴۳۰۱؛ ۴۳۰۰)

۱ـ کاریز: قنات، مجرای آب در زیرزمین (چشمه، جویبار). چشمه‌ای مشهور هست که لبریز از آب حیات است. از این چشمهٔ حیات، آب برکش تا وجودت سبز و شکوفا شود (این چشمهٔ آب حیات، فعل و سخن اولیا و مردان خداست: «آبِ خِضر از جویِ نطقِ اولیا/ می‌خوریم ای تشنهٔ غافل بیا» *(مثنوی ۳/ ۴۳۰۲)*. اگر هم نمی‌توانی آب را مستقیماً ببینی باز دست از طلب برمدار و مانند نابینایان هم که شده کوزه‌ات را وارد آن چشمه کن و از آن آبی برگیر. در این حال اگرچه آب را نمی‌بینی امّا وقتی کوزه‌ات را پر از آب یافتی درمی‌یابی که از چشمهٔ آب حیات برخوردار شده‌ای. در کنار همین ابیات، این بیت آمده که «چون شنیدی که اندر این جو آب هست/ کور را تقلید باید کار بست» *(مثنوی ۳/ ۴۳۰۴)*.

بنابراین، مولوی تقلید را به کلّی رد نمی‌کند و بر آن است که کسانی که خود مستقیماً از درک حقیقت امور و نیل به حقّ ناتوانند می‌توانند با پیروی و تقلید از مردان حقّ به حقیقت نائل شوند. مثال دیگر آن، که نشان دهندهٔ واقع‌نگری مولاناست در دفتر دوم مثنوی آمده است: شخصی درپی

THERE IS a famous river, full of the water of life. Come, O heedless, thirsty one! Draw the water, so that the garden of your spirit may be nourished. If you cannot see the water of life; let religious teachers guide you to the stream where it flows. Then blindly dip a jug into it, and when it becomes heavy, you will know that some water has gone from the river to the jug. Time is passing by, and the abundant water is flowing away. Drink ere, through your unrequited thirst, you fall to pieces!

شتر گم شده‌اش می‌رود و از هرکس نشانی‌هایی می‌شنود. او نمی‌داند شتر کجاست امّا مشخصات و نشانی‌های خطا را تشخیص می‌دهد. در این میان، شخصی دیگر هر جا آن شتْر جوینده می‌رود او هم می‌رود تا بلکه بدین ترتیب به شتر او دست یابد (بَهرِ طمْعِ اشتز این بازی کند). هر وقت جویندهٔ شتر، نادرستی نشانه‌های خطا را برملا می‌کند او هم از روی تقلید همان حرف‌ها را می‌زند. و این، بیهوده نیست و جد و جهد و جدّیتِ آن جوینده تا حدّی در او هم تأثیر مثبت می‌گذارد. عاقبت شتر پیدا می‌شود امّا طُرفه آنکه آن مقلّد هم «شتر گم کردهٔ خودش» را که به کلی آن را فراموش کرده بود پیدا می‌کند. (اشترِ خود نیز آنْ دیگر بیافت).

و از اینجا به بعد است که از تقلید به تحقیق می‌رسد و خود رهرو و سالک حقیقی طریق حقّ می‌شود: «آن مقلّد شد محقّق چون بدید / اشتر خود را که آنجا می‌چرید» (مثنوی ۲/ ۲۹۹۵). از جمله سخنان جالب توجه او به آن جویندهٔ شتر این است: «صِدقِ تو آورد در جُستن تو را / جُستنم آورد در صدقی مرا» (مثنوی ۲/ ۳۰۰۶). همچنین بنگرید به پانوشت ۱۸.

﴿۱۷﴾

این دلیل راه رهرو را بود / که او به هر دم در بیابان گم شود
واصلان را نیست جز چشم و چراغ / از دلیل و راهشان باشد فراغ
گر دلیلی گفت آن مرد وصال / گفت بهر فهم اصحاب جدال[۱]

(مثنوی ۲/ ۱۴-۳۳۱۲)

تا نگرید ابر کی خندد چمن / تا نگرید طفل کی جوشد لبن
طفل یک روزه همی داند طریق / که بگریم تا رسد دایهٔ شفیق
تو نمی‌دانی که دایهٔ دایگان / کم دهد بی‌گریه شیر او رایگان[۲]

(مثنوی ۵/ ۶-۱۳۴)

۱ـ ترجمه درست و دقیق دو بیت اوّل فوق، بدین قرار است:

These indications of the way are for the traveller who at every moment becomes Lost in the desert: For them that have attained (to Union with God) there is nothing (necessary) except the eye (of the spirit) and the Lamp (of intuitive Faith).

they have no concern with indications (to guide them) or with a road (to travel by) ترجمه از نیکلسن

«حقّ تعالی به هرکس سخن نگوید، همچنان که پادشاهانِ دنیا به هر جولاهه (جولاهه یعنی بافنده، نَسّاج، در اینجا مقصود، آدم معمولی‌ست.) سخن نگویند. وزیری و نایبی نصب کرده‌اند، ره به پادشاه از او برند. حقّ تعالی هم بنده‌ای را گُزیده تا هر که حقّ را طلب کند در او باشد و همهٔ انبیا بر این آمده‌اند، که ره جز ایشان نیستند» *(فیه‌مافیه/ ۲۲۹)*. «آشنا هیچ است اندر بحر روح / نیست اینجا چاره جز کشتی روح، این چنین فرمود آن شاهِ رُسُل / که منم کشتی در این دریای کُل، یا کسی که او در بصیرت‌های من / شد خلیفهٔ راستی بر جای من» *(مثنوی ۴/ ۹-۳۳۵۷)*.

PROPHETS AND religious teachers are like signs on the road, to guide spiritual travelers who become lost in the desert.
But those who have attained union with God need
nothing but their inner eye and the divine lamp of faith; they need no signs or even a road to travel along. Such people then become signs for others.

UNTIL THE cloud weeps,
    how can the garden flourish?
Until the baby cries,
    how can the milk flow?
A newborn baby understands:
    if she cries, a nurse will come.
But the Nurse of all nurses
    only gives milk when you cry out.

۲ـ نیاز و دردمندی در نزد حقّ، سرمایه‌ای گرانبهاست:

زاری و گریه قوی سرمایه‌ای‌ست / رحمت کُلّی قوی‌تر دایه‌ای‌ست، دایه و مادر بهانه‌جو بُوَد / تا که کی آن طفلِ او گریان شود، طفلِ حاجاتِ شما را آفرید / تا بنالید و شود شیرش پدید، گفت اُدْعُوا الله بی‌زاری مباش / تا بجوشد شیرهای مِهرهاش (مثنوی ۲/ ۵۴ـ ۱۹۵۱).

﴿۱۸﴾

عکس چندان باید از یاران خَوش که شوی از بحر بی‌عکس آب‌کَش
عکس که اوّل زد تو آن تقلید دان چون پیاپی شد شـود تـحقیق آن
تـا نشـد تـحقیق از یـاران مَـبُر از صدف مگْسل، نگشت آن قـطره دُر [1]

(مثنوی ۲/ ۸ـ۵۶۶)

گر مِحَک داری گزین کن ورنه رو نـزد دانـا خـویشتن را کُـن گـرو
یا مِحَک باید میان جان خـویش ور ندانی ره مرو تـنها تـو پـیش

(مثنوی ۲/ ۷ـ۷۴۶)

۱ـ حال و ذوقی را که در یک جمع معنوی پیدا می‌کنی باید در حکم تقلید بدانی. زمانی این ذوق و حال، به مرتبهٔ تحقیق می‌رسد که از عمق وجود برآید و پی در پی باشد. پس تا زمانی که به این مرتبهٔ تحقیق نرسیده‌ای از یاران معنوی جدا مشو همان‌طور که قطرهٔ باران تا زمانی که به مروارید تبدیل نشده نباید از صدف جدا شود. (در قدیم اعتقاد بر این بـود کـه قـطره‌های بـاران در صـدف جـای می‌گیرند و به مروارید بدل می‌شوند).

در دفتر دوم مثنوی این حکایت آمده که صوفی‌یی در طول سفر خود به یک خانقاه می‌رسد. خر خود را به آخور می‌برد و به او آب و علف می‌دهد و به خادم سفارش می‌کند که از او مراقبت کند. صوفیانِ آن خانقاه که جملگی گرسنه‌اند فرصت را غنیمت می‌شمرند و از صوفی مسافر بسیار استقبال می‌کنند و پنهانی خرش را می‌فروشند و با پول آن بساط غذا، و جشنی فراهم می‌کنند. غذا می‌خورند و شروع به رقص و سماع می‌کنند و صوفی مسافر هم که گـرمی و گشـاده‌رویی آنـان را می‌بیند با آنان همراهی می‌کند و حتّی با شور و حرارت بیشتر این آواز آنها را تکرار می‌کند که «خر برفت و خر برفت»!. فردای آن روز صوفی به آخور می‌رود تا خرش را برای ادامه سفر با خود ببرد امّا خری درمیان نیست. از خادم می‌پرسد. خادم او را دست می‌اندازد.

صوفی با عصبانیت می‌گوید: من خرم را به تو سپرده بودم رک و راست بگو خر من کجاست؟ خادم می‌گوید: خرت را صوفیان آن خانقاه دیشب به زور از من گرفتند و بردند. صوفی مـی‌گوید: گیرم که راست می‌گویی چرا نیامدی و به من نگفتی. اگر آن وقت می‌گفتی می‌شد کـاری کـرد الآن

THE REFLECTION cast from good friends is needed
Until you become, without the aid of any reflector,
A drawer of water from the sea.
Know that at first the reflection is just imitation,
But when it continues to recur,
It turns into direct realization of truth.
Until it has become realization,
Do not part from the friends who guide you -
Do not break away from the shell
Until the raindrop has become a pearl.

IF YOU have a touchstone, choose; otherwise, go and devote yourself to one who is discerning. Either you must have a touchstone within your own soul or, if you do not know the way, find a guide.

گریبان چه کسی را بگیرم. آنها همه به راه و مقصد خود رفته‌اند. خادم می‌گوید: اتّفاقاً بارها آمدم امّا هر بار می‌دیدم که تو گرم‌تر و باذوق‌تر از دیگران می‌گفتی خر برفت و خر برفت. با خودم گفتم خُب لابد از این جریان خبر دارد و راضی است. صوفی می‌گوید: «آن را جمله می‌گفتند خوش / مر مرا هم ذوق آمد گفتنش، مر مرا تقلیدشان بر باد داد / که دو صد لعنت بر آن تقلید باد» (مثنوی ۲/ ۳ـ۵۶۲).

مولوی تصریح می‌کند که این حکایت را در بیان «آفت تقلید» گفته است امّا این بدین معنی نیست که تقلید را به کلّی مردود بشمارد. درست در ادامهٔ سخن صوفی ابیات مذکور در فوق آمده که بر مبنای آن، تقلید اگر از سر صدق و به دور از حرص و طمع باشد و مرحله‌ای از راه (و نه هدفِ آن) تلقی شود، ثمربخش است. اگر هم تقلید این صوفی چنین آفتی داشته بدین سبب بود که او طمع ورزیده بود:

صاف خواهی چشم و عقل و سَمْع را — بــر دران تــو پــرده‌های طـمْع را
زانکــه آن تـقلید صـوفی از طـمع — عــقل او بــربست از نــور و لُـمَع
طـمْعِ لوت و طـمع آن ذوق و سـماع — مــانع آمــد عـقل او را ز اطّـلاع
گــر تــرازو را طَـمَع بـودی بـه مـال — راست کی گفتی ترازو وصف حال؟

(مثنوی ۲/ ۷۳ـ۵۶۹).

﴿۱۹﴾

شاهِد تو، سّدِ روی شاهد است — مُرشدِ تو، سدِّ گفتِ مُرشد است
نی مشو نومید، خود را شاد کن — پیش آن فریادْرس فـریاد کـن[1]

(مثنوی ۱/ ۳۲۵۲؛ ۳۲۴۵)

بازگرد از هست سـوی نـیستی — طـــالب رَبّـی و رَبّـا نـیستی
جای دَخل است این عَـدَم از وی مَـرَم — جای خرْج است این وجودِ بیش و کم

(مثنوی ۲/ ۹ـ۶۸۸)

۱ـ شاهد یعنی معشوق، زیبارو (نمونه‌ای زیبا از خلقت که می‌تواند نشانهٔ جـمال حـقّ بـاشد). تـو چنان (دربند) محبوبِ خود شده‌ای که مشاهدهٔ آن، تو را از مشاهدهٔ جـمال حـقّ بـازداشـته است. مرشدِ خود شده‌ای و سخن مرشد و راهنمای حـقیقی در تـو اثـر نـمی‌کند. و چـه بسـیار کـافران و گمراهان که کبر و توجّه به جاه و آبروی ظاهری، آنان را از گرویدن به دین و ایمان بازمی‌دارد. «ای بسا کُفّار را سودای دین/ بند او ناموس و کبر و آن و این»*(مثنوی ۱/ ۳۲۴۶)*.

در دفتر چهارم مثنوی گفت و گویی بلند میان حضرت موسی و فرعون آمده که در آن، موسی پس از پندهای بسیار به فرعون می‌گوید که اگر به خدا ایمان بیاورد و بگوید «که خدایی نیست غیر کردگار» خدا چهار فضیلت و پاداش (تندرستی پایدار، عمر دراز، ملک و سلطنت پایدار و جوانی) به او ارزانی خواهد کرد. فرعون با همسرش آسیه مشورت می‌کند. آسیه او را ترغیب می‌کند که پند موسی را بپذیرد و به خدا ایمان بیاورد. سپس فرعون با وزیرش هامان مشورت می‌کند:

هامان وزیر شومْرایِ فرعون، وقتی سخنان مـوسی را از قـول فـرعون مـی‌شنود بـرمی‌جهد و گریبان می‌درد و بانگ می‌زند و در حالی که خود را سخت آشفته و پریشان نشان می‌دهد می‌گوید

YOUR EARTHLY beloved eclipses
        the face of the Divine;
Your worldly guide drowns out
        the words of your true spiritual guide.
Do not despair: make yourself cheerful,
        call for help to Him who comes to the call.

TURN BACK from existence toward non-existence,
If you seek the Lord and belong to the Lord.
Non-existence is the place of income;
Do not run away from it.
This existence of more or less
Is the place of expenditure.

همهٔ عالَم تحت سیطره و تسلط توست و بخت کاملاً با تو یار است. پادشاهان دیگر افتخار می‌کنند که در آستانِ درگاه تو باشند. تو تاکنون معبود و مسجود جهان بودی اکنون می‌خواهی به کمترین بندگان بدل شوی؟ «در هزار آتش شدن زین خوش‌تر است / که خداوندی شود بنده‌پرست» *(مثنوی ۴/ ۲۷۳۱)*. غافل از آنکه «هر که را مردم سجودی می‌کنند / زهر اندر جان او می‌آکَنند» (۴/ ۲۷۴۴).

و بدین ترتیب فرعون که هر از چندگاهی «می‌شد نرم و رام / چون شنیدی او ز موسی آن کلام» (۴/ ۱۲۴۰)، از تأثیر اهریمنی سخنِ هامان ایمان نمی‌آوَرْد. «این شه که وزیرش این بُوَد / جای هر دو دوزخ پرکین بُوَد» *(مثنوی ۴/ ۱۲۴۶)*. در هر انسانی چنین «ناصحی» هست: «عقل تو دستور و مغلوبِ هواست / در وجودت رهزنِ راهِ خداست» (۴/ ۱۲۴۹). «آن دل‌ها که در آتشِ شهوات دنیا سوخته و خاکستر شدند هیچ ایشان را آوازه و رونقی می‌بینی؟ می‌شنوی؟... حاصل سخن این است که به کار دین مشغول می‌باش تا دنیا پس تو دَوَد... هرکه را دَه غم باشد، غم دین را بگیرد حقّ تعالی آن نُه را بی‌سعیِ او راست کند *(فیه‌مافیه/ ۴-۱۸۳)*.

﴿۲۰﴾

تشنگان گر آب جویند از جهان　　آب جوید هم به عالَم تشنگان[1]

(مثنوی ۱/ ۱۷۴۱)

چشمِ حسّ اسب است و نورِ حقّ سوار　　بی‌سواره اسبْ خود ناید به کار
نورِ حقّ بر نور حسّ راکب شود　　آنگهی جان سوی حقّ راغب شود
اسب بی راکب چه داند رسم راه　　(شاه باید تا بداند شاهراه)
نور حسّ را نور حقّ تزیین بُوَد　　معنی نُورٌ عَلیٰ نُور این بود[2]

(مثنوی ۲/ ۳_۱۲۹۰؛ ۱۲۸۶)

سودای سَفَر از ذِکْر بُوَد　　از ذِکْر شود مردمْ سَفَری[3]

(دیوان/ ۳۳۵۶۹)

۱ـ بیتِ پیش از بیت نخست بدین شرح است: «هرکه عاشق دیدی‌اش معشوق دان/ کو به نسبتْ هست هم این و هم آن» (مثنوی ۱/۱۷۴۰)، که بیانگر دوسویه بودن عاشقی و معشوقی از نظر مولانا است. برخی از قصّه‌ها و تمثیل‌های زیبای مولوی هم مربوط به آب است از جمله قصّهٔ «کلوخ انداختن تشنه از سر دیوار در جوی آب»: تشنه‌ای دردمند از دیوار بلندی که مانع از رسیدنش به آب است خشت خشت برمی‌دارد و به آن سو، در آب می‌اندازد تا هم دیوار، رفته رفته از میان برود و هم با هر انداختن خشت در آب، بانگ دلنشین آب را بشنود. «بانگ او چون بانگ اسرافیل شد/ مرده را زین زندگی تحویل شد» (مثنوی ۲/۱۲۰۰).

۲ـ دیدهٔ حسّی زبونِ آفتاب/ دیدهٔ رَبّانی‌یی جو و بیاب، تا زبون گردد به پیشِ آن نظر/ شعشعاتِ آفتاب با شَرَر (مثنوی ۴/۶_۵۹۵).

مولانا سپس در بیان تأثیر نور الهی در مردان خدا حکایت «کرامات و نور شیخ عبداللّه مغربی» را باز می‌گوید:

گفت عبداللّه شیخ مغربی　　شصت سال از شب ندیدم من شبی
من ندیدم ظلمتی در شصت سال　　نه به روز و نه به شب نه ز اِعتدال

صوفیانی که در شب همسفر او بودند بر صدق گفتار او گواهی می‌دادند، که او در ظلمت و

WHILE THE thirsty seek water,
The water also seeks the thirsty.

THE SENSUOUS eye is a horse,
And the light of God is the rider:
Without the rider the horse is useless.
The light of God rides the sensuous eye,
And then the soul yearns for God.
How can a riderless horse
Recognize the signs of the road?
God's light enhances the senses:
This is the meaning of "light upon light."

REMEMBIUNCE OF God instills in us a desire for the journey, and makes us into travelers.

تاریکی شب، در دل بیابان‌های پر از خار و پستی و بلندی، چنان راه می‌سپرد که گویی هوا چون روز، روشن است. و این، از تأثیر نور الهی بود. «مغربی را مشرقی کرده خدایْ/ کرده مغرب را چو مشرق نورْ زای *(۴/ ۶۰۶)*. مولوی در ادامه می‌گوید:

تو به نور او همی رو در امان — در میان اژدها و کژدمان
پیش پیشت می‌رود آن نور پاک — می‌کند هر رهزنی را چاک چاک

(مثنوی ۴/ ۱۰ـ۶۰۹)

۳ـ یاد خدا آرامش‌بخش راستین دل‌هاست: «بی‌یاد او مباش که یاد او مرغ روح را قوّت و پر و بال است. به یاد کردن حقّ، اندک اندک، باطن منوّر شود...» *(فیه‌مافیه/ ۱۷۵)*.

«ز یاد دوست شیرین تو چه کار است؟/ هلا منشین چنین بی‌کار، برگو» *(دیوان/ ۲۳۲۰۸)*.
«اُذْکُرُوا اللّه شاهِ ما دستور داد/ اندر آتش دید ما را، نور داد» *(مثنوی ۲/ ۱۷۱۵)*.

﴿۲۱﴾

گفت پیغمبر که حقّ فرموده است　　من نگنجم در خُم بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز　　من نگنجم، این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب　　گر مرا جویی در آن دل‌ها طلب[1]

(مثنوی ۱/ ۵ـ۲۶۵۳)

۱ـ دلِ پاک و صیقل یافته، آینهٔ اسرار الهی است. این بیت از دیوان شمس، و دو قطعه از فیه‌مافیه، در بیان همین معناست.

چون نظر کردی همه اوصافِ خوب اندر دل است
وین همه اوصافِ رسوا معدنش آب و گِل است

(دیوان/ ۴۲۲۰)

مشارق انوار حقّ، جلّ جلاله، در دل کِی گنجد؟ الّا چون طالب آن باشی آن را در دل یابی نه از روی ظرفیت که آن نور در آنجاست بلکه آن را از آنجا یابی همچنان که نقش خود را در آینه یابی و

THE PROPHET reported that God said,
"I am not contained in the container of high and low.
I am not contained in the earth nor in all the heavens.
But I am contained in the heart of My faithful servant.
How wonderful! If you seek Me, seek Me there."

مع‌هذا نقش تو در آینه نیست الّا چون در آینه نظر کنی خود را ببینی *(فیه‌مافیه/ ۶۶-۱۶۵)*.

یوسف مصری را دوستی از سفر رسید. گفت: جهت من چه ارمغان آوردی؟ گفت: چیست که تو را نیست و تو بدان محتاجی؟ الّا جهت آنکه از تو خوب‌تر (=زیباتر) هیچ نیست آینه آورده‌ام تا هر لحظه روی خود را در وی مطالعه کنی.

چیست که حقّ تعالی را نیست و او را بدان احتیاج است؟ پیش حقّ تعالی دل روشنی می‌باید بردن تا در وی خود را ببیند *(فیه‌مافیه/ ۱۸۶)*.

﴿۲۲﴾

وصال معشوق

ما چو ناییم و نوا در ما ز توست / ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست
ما چو شطرنجیم اندر بُرد و مات / بُرد و مات ما ز توست ای خوش صفات
ما همه شیران ولی شیر عَلَم / حمله‌شان از باد باشد دَم به دَم[1]

(مثنوی ۱/ ۶۰۴ـ۵۹۹)

۱ـ ترجمهٔ دقیق‌تر نیکلسن از بیت سوّم بدین قرار است:

We all are Lions, but Lions on a banner, because of the wind they are rushing onward from moment to moment.

قدرت و حاکمیت خدا همه چیز را دربر می‌گیرد و مشیّت الهی بر همهٔ موجودات احاطه و چیرگی دارد. مولانا به آیه مشهور «وَ ما رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَلکِنَّ اللّٰه رَمٰی» انفال ۸/ ۱۷: و آنگاه که تیر می‌انداختی تو تیر نمی‌انداختی خدا بود که تیر می‌انداخت، اشاره می‌کند، که نه به معنای جبر بلکه ناظر به قدرت و جلال و عظمت بیکران پروردگار است.

«منگر اندر ما مکن در ما نظر / اندر اکرامِ و سخای خود نگر، ما نبودیم و تقاضامان نبود/ لطف تو ناگفتهٔ ما می‌شنود، نقش باشد پیش نقّاش و قلم/ عاجز و بسته چو کودک در شکم، پیش قدرت خلق، جمله بارگه/ عاجزان چون پیش سوزن کارگه، گاه نقشش دیو و گه آدم کند، گاه نقشش شادی

UNION WITH THE BELOVED

WE ARE the flute, our music is all Yours;
We are the mountain echoing only You;
Pieces of chess, You marshall us in line
And move us to defeat or victory;
Lions emblazoned high on flags unfurled -
Your wind invisible sweeps us through the world.

و گه غم کند، تو ز قرآن باز خوان تفسیر بَیْت / گفت ایزد ما رَمَیْتَ اِذ رَمَیْت، گر بپرّانیم تیر آن نی ز ماست / ما کمان و تیراندازش خداست، این نه جبر این معنیِ جبّاری است / ذکر جبّاری برای زاری است» (مثنوی ۱/ ۶۱۷ـ۶۰۹).

در داستان «آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصّب» مولانا در بیان «خسارت وزیر جهود» که می‌کوشید با حیله و نیرنگ و از روی تعصّبِ کور، مسیحیان را نابود کند چنین می‌گوید: «همچو شه نادان و غافل بُد وزیر / پنجه می‌زد با قدیم ناگزیر، با چنان قادر خدایی کز عدم / صد چو عالم هست گرداند به دَم، صد چو عالَم در نظر پیدا کند / چون که چشمت را به خود بینا کند،

گر جهان پیشت بزرگ و بی‌بُنی است
پیش قدرتْ ذرّه‌ای می‌دان که نیست

(مثنوی ۱/ ۲۴ـ۵۲۱)

﴿۲۳﴾

نه تو صیّادی و جویای منی / بنده و افکندهٔ رای منی
حیله اندیشی که در من در رسی / در فراق و جُستنِ من بی‌کسی
چاره می‌جوید پی من دردِ تو / می‌شنودم دوش آهِ سردِ تو
من توانم هم که بی این انتظار / ره دهم بنْمایمت راهِ گذار
تا از این گردابِ دوران وارهی / بر سرِ گنجِ وصالم پا نهی
لیک شیرینی و لذّات مَقَر / هست بر اندازهٔ رنجِ سفر
آنگه از شهر و ز خویشان برخوری / کز غریبی رنج و محنت‌ها بَری[۱]

(مثنوی ۳/ ۸ـ۴۱۵۲)

۱ـ بیا تا این زندان را سوراخ کنیم و به آنجا رویم که حقیقتِ این نقش‌هاست که ما بر آن عاشقیم. چون آنجا باز رویم، موسی‌وار در آن آبِ حیات غوطه می‌خوریم. ماهی‌وار با آن دریای حیات می‌گوییم: چرا موج زدی و ما را به خشکیِ آب و گِل انداختی؟ این چنین رحمت که تو راست چنان بی‌رحمی چرا کردی؟ ای بی‌رحمی تو شیرین‌تر از رحمت‌های رحیمان عالَم. جواب می‌فرماید: «کُنْتُ کَنْزاً مخفیاً احببتُ ان اُعْرَف»: گنجی بودم پنهان در پردهٔ غیب، در خلوت لامکان از پس پرده‌های هستی، خواستم تا جمال و جلال مرا بدانند و ببینند که من چه آب حیاتم و چه کیمیای سعاداتم. گفتند که: ما که ماهیان این دریاییم اوّل در این دریای حیات بوده‌ایم. ما می‌دانستیم عظمت این دریا را و لطف این دریا را... چون اوّل عارف ما بودیم و آخر عارفِ این گنج هم ماییم این چندین غُربت دراز جهتِ «احببتُ ان اعرف» خواستم که تا مرا بدانند، این با که بود؟

جواب آمد که: ای ماهیان اگرچه ماهی قدر آب داند و عاشق باشد و چفسیده باشد بر وصال

YOU ARE not really a hunter, seeking Me,
Instead, you are My slave and lie at My feet.
You devise means to attain my presence
But you are helpless either to leave or to seek Me.

The search for Me causes you anguish;
Last night I heard your heavy sighs.
It is within my power to end your waiting
To show you the Way and grant access.

So that you may be released from this whirlpool of time,
And may at last set foot on the treasure of union with Me,
But the sweetness and delights of the resting-place
Are in proportion to the pain endured on the journey.

Only when you suffer the pangs and tribulations of exile
Will you truly enjoy your homecoming.

دریا امّا بدان صفت و بدان سوز و بدان گرمی و جانسپاری و ناله و خونابه باریدن و جگر بریان داشتن نباشد که آن ماهیی که موج او را به خشکی افکند و مدّت‌های دراز بر خاک گرم و ریگ سوزان می‌طپد: نه فراق دریا می‌گذارد که حلاوت زندگانی یابد و خود با فراق دریای حیات، چگونه لذّت حیات یابد کسی که آن دریا را دیده باشد؟... چنانکه خواستم که گنجِ خود را ظاهر کنم خواستم که گنج‌شناسیِ شما هم ظاهر کنم و چنانکه خواستم که صفا و لطف این دریا را پیدا (= آشکار) کنم خواستم که بلند همتی این ماهیان و لطف پروردگی این ماهیان و این خلق دریا را هم پیدا (= آشکار) کنم تا وفای خود را ببینند و همّت‌شان آشکار شود (*مجالس سبعه/ ۲۲ـ۱۲۱*).

﴿۲۴﴾

قُربِ حقّ برون است از حساب

قرب نه بالا نه پستی رفتن است — قربِ حقّ از حبسِ هستی رَستن است
کارگاه و گنجِ حقّ در نیستی‌ست — غرّه هستی چه دانی نیست چیست[۱]

(مثنوی ۳/ ۱۶–۴۵۱۳)

چیست توحید خدا آموختن — خویشتن را پیشِ واحد سوختن
گر همی خواهی که بفْروزی چو روز — هستیِ همچون شبِ خود را بسوز
هستی‌ات در هستِ آن هستی نواز — (همچو مس در کیمیا اندر گداز)
در من و ما سخت کردستی دو دست — هست این جملهٔ خرابی از دو هست[۲]

(مثنوی ۱/ ۱۲– ۳۰۰۹)

۱ـ پیامبر(ص) در معراج خود به آسمان رفت، و حضرت یونس در دل ماهی به حمد و ثنای خدا پرداخت. مولوی در تفسیر این سخن پیامبر(ص) که «لا تُفَضِّلونی عَلٰی یُونس بن مَتَیٰ» (مرا برتر از یونس فرزند متّی ندانید) می‌گوید که این سخن مربوط به معراج است نه مقامِ نبوّت: «گفت پیغمبر که معراج مرا/ نیست بر معراج یونس اجتبا، آنِ من بر چرخ وآن او نشیب/ زآنکه قُربِ حقّ برون است از حساب»*(مثنوی ۳/ ۱۳–۴۵۱۲)*.

۲ـ مولوی دربارهٔ معنای توحید و فنا فی الله چنین می‌گوید: «پیش او دو اَنا نمی‌گنجد. تو اَنا می‌گویی و او اَنا.

یا تو بمیر پیش او یا او پیش تو بمیرد تا دوی نمانَد. امّا آنکه او بمیرد امکان ندارد نه در خارج و

NEARNESS To God cannot he calculated. To be near to God[1] is not to go up or down, but to escape from the prison of existence. The treasure of God lies in non-existence.
You are deluded by existence. How could you understand what non-existence is?

WHAT DOES it mean to learn the knowledge of God's
unity?
To consume yourself in the presence of the One.
If you wish to shine like the midday sun,
Burn up the darkness of self-existence.
Dissolve yourself in the Being of Him who is the
Sustainer of all.
You have held fast to "I" and "we,"
And this dualism is your spiritual ruin.

نه در ذهن که و هوالْحَیُّ الّذی لایموت. او را آن لطف هست که اگر ممکن بودی برای تو بمردی تا دوی برخاستی. اکنون چون مردن او ممکن نیست تو بمیر تا او بر تو تجلّی کند و دوی برخیزد...

آفتاب را آن لطف هست که پیش خُفّاش بمیرد امّا چون امکان ندارد می‌گوید که ای خفّاش لطف من به همه رسیده است خواهم که در حقّ تو احسان کنم تو بمیر که چون مردن تو ممکن است تا از نور جلالِ من بهره‌مند گردی و از خفّاشی بیرون آیی و عنقای قافِ قُرب گردی» (*فیه‌مافیه/* ۲۴ـ۲۵).

همچنین بنگرید به پانوشت‌های ۲۷ و ۷۰.

﴿۲۵﴾

رحم کن بر وی که روی تو بدید — فُرقت تلخ تو چون خواهد کشید
از فراق و هجر می‌گویی سخن — هرچه خواهی کن ولیکن این مکن
صد هزاران مرگ تلخ شصت تو — نیست مانند فراق روی تو
بر امید وصل تو مردن خوش است — تلخیِ هجر تو فوق آتش است[۱]

(مثنوی ۵/ ۱۷ـ۴۱۱۳)

هست طومار دلِ من به درازیّ ابد — بر نوشته ز سرش تا سوی پایان، تو مرو

(دیوان/ ۲۳۴۹۳)

(پیشِ خویشان باش چون آواره‌ای) — بر مَهِ کامل زن ار مَه‌پاره‌ای
جزو را از کُلِّ خود پرهیز چیست؟ — (با مخالف این همه آمیز چیست؟)

(مثنوی ۲/ ۱ـ۲۵۸۰)

۱ـ ترجمه نیکلسن از بیت چهارم:

This Sweet to die in hope of Union with thee, the bitterness of banishment from thee is worse than fire.

غم فراق و درد هجران:

شبِ قدر است وصلِ او، شبِ قبر است هجرِ او — شبِ قبر از شبِ قدرش کرامات و مدد بیند

(دیوان/ ۶۱۶۹)

ای عجب آن عهد و آن سوگند کو/ وعده‌های آن لب چون قند کو، گر فراق بنده از بد بندگی‌ست/ چون تو با بَد بد کنی پس فرق چیست؟، ای بدی که تو کنی در خشم و جنگ/ با

HAVE MERCY on all who have beheld Your face: how can we endure the bitterness of separation from You? You speak of separation and banishment: do what You will, but stay close to me! A hundred thousand deaths are preferable to separation from Your face. To die in the sure hope of union with God is a sweet prospect; but to live with the bitterness of banishment from God is to be consumed by fire.

MY HEART is like a scroll
    that extends without end to Eternity,
Inscribed from first to last,
    "Do not leave me!"

HOLD TIGHTLY to the Perfect Moon
If you are a piece of the moon.
Why does a part keep aloof from its whole?

طرب‌تر از سماع و بانگِ چنگ، ای جفای تو ز دولت خوب‌تر / وانتقام تو ز جان محبوب‌تر، نارِ تو این است نورت چون بُوَد؟ / ماتم این تا خود که سُورَت چون بُوَد، از حلاوت‌ها که دارد جور تو / وز لطافت کس نیابد غورِ تو، نالم و ترسم که او باور کند / وز کرم آن جور را کمتر کند، عاشقم بر قَهر و بر لطفش بِجِد / بوالعجب من عاشق این هر دو ضد.

(مثنوی ۱/ ۱۵۶۳ـ۷۰)

«۲۶»

گفت عمر و مهلتم دادی بسی — لطف‌ها کردی خدایا بـا خَسـی
معصیت ورزیده‌ام هفتاد سـال — باز نگرفتی ز مـن روزی نـوال
نیست کسب امروز مهمانِ توأم — چـنگ بـهرِ تـو زنـم آنِ تـوأم[1]

(مثنوی ۱/ ۵ـ۲۰۸۳)

۱ـ بخشی از حکایت پیر جنگی است: در روزگار عمر مطربی چنگ‌نواز زندگی می‌کرد که دمی دلنشین و نوایی روح‌افزا و مجلس‌آرا داشت امّا سرانجام به دوران پیری رسید و ناتوانی و سستی وجودش را فراگرفت و آن آواز لطیف جان افزای او زشت و ناخوشایند شد. دیگر کسی طالب او نبود. پیرمردِ ناتوان و تنها که از بیکاری و بی‌کسی اکنون محتاج یک قرص نان بود به تنها پناهگاهی که برایش مانده بود و یک عمر از او غافل بود پناه برد: به درگاه خدا روی آورد و با قلبی آکنده از درد و نیاز و ندامت با خدا درددل گفت و یاری خواست.

پیر چنگی پس از بیان سه بیت فوق، به گورستان مدینه می‌رود تا برای خدا چنگ بنوازد و از او مزد بگیرد. چون بسیار چنگ می‌زند، با چشمانی گریان و جسمی خسته همانجا به خواب می‌رود. از آن سو به عمر در خواب الهام می‌شود که به گورستان خاموش مدینه برود و هفتصد دینار به «بندهٔ خاص و محترمی» که در آنجاست بدهد و او را مطمئن سازد که هرگاه پولش تمام شد برگردد و دوباره پولی دریافت کند. عمر به گورستان می‌رود و بالای سر پیرمرد می‌ایستد. پیرمرد وقتی از خواب می‌پرد و عمر را می‌بیند به هراس می‌افتد امّا عمر الهام الهی را برای او بیان می‌کند و به او

HE SPOKE, "You have given me a long life,
and given me ample time,
You have given so many favors
to one so lowly, God!
For seventy long years
I have sinned here -
Yet not for one day did You withhold
Your bounty from me!
Now I earn nothing;
today I am Your guest,
I'll play the harp for You,
for I am lours!"

می‌گوید که «چند یزدان مدحتِ خوبِ تو کرد/ تا عمر را عاشق روی تو کرد» و پس از نوازش‌ها و دلجویی‌های بسیار پول را به او می‌دهد.

پیر چنگی که می‌بیند با وجود یک عمر غفلت و دوری از حقّ، خدا چنین لطف و رحمتی به او کرده به شدت منقلب می‌شود و به گریه می‌افتد و سخنان گرم و خالصانه‌ای با خدا از دل بر زبان می‌آوَرَد.

ای خـــدای بـــاعطای بـــاوفا — رحـــم کـن بـر عُـمر رفـته در جـفا
داد حقّ عمری که هـر روزی از آن — کس نـدانـد قـیمتِ آن در جـهان
ای خـدا فـریاد زیـن فـریاد خـواه — داد خواهم نه ز کس، زین دادخواه
دادِ خـود از کس نـیابم جـز مگـر — زانکـه او از مـن بـه مـن نـزدیک‌تر

(مثنوی ۱/ ۲۱۹۶-۲۱۸۹)

﴿۲۷﴾

كُـلُّ شـیءٍ هـالِکٌ جـز وجْـهِ او (چونِ نِه‌ای در وجهِ او هستی مجو)
هـرکه انـدر وَجْـهِ مـا بـاشد فـنا كُـلُّ شـیءٍ هـالِکٌ نَـبْوَد جَـزا
هرکه بر درِ او «من و ما» مـی‌زَنَد رَدِّ بـاب است او و بـر لا مـی‌زند
آن یکـی آمـد درِ یـاری بـزد گفت یـارش کـیستی ای مـعتمَد
گفت «من» گفتش «برو هنگام نیست بر چنین خوانی مقام خام نیست»
خـام را جـز آتش هـجر و فـراق کِـی پـزد کِـی وا رهـاند از نـفاق
رفت آن مسکین و سالی در سفر در فراق دوست سوزید از شـرر
پخته شد آن سوخته پس بازگشت بـاز گِـردِ خـانهٔ انـباز گشت
حلقه زد بر در به صد ترس و ادب تـا بـنَجْهد بـی‌ادب لفـظی ز لَب
بانگ زد یارش که «بر در کیست آن» گفت «بر در هم تویی این دِلْسِتان»
گفت اکنون چون مَنی ای من درآ نیست گُنجایی دو من را در سـرا»[1]

(مثنوی ۱/ ۳۰۵۵ـ۶۳؛ ۳۰۵۲ـ۳)

۱ـ عنوان این حکایت در مثنوی چنین است: «قصّهٔ آن که درِ یاری بکوفت، از درون گفت: کیست؟ آن گفت: منم. گفت: چون تو تویی در نمی‌گشایم، هیچ‌کس از یاران را نمی‌شناسم که او مـن بـاشد. برو.» مولانا این حکایت را پس از حکایت «رفتن گرگ و روباه در خدمت شیر بـه شکـار» بـیان می‌کند. در حکایت اخیر، گرگ و روباهی همراه شیری به شکار می‌روند و سه حیوان شکار می‌کنند. شیر رو به گرگ می‌کند و از او می‌خواهد که صیدها را تقسیم کند. گرگ مـی‌گوید: «ای شـه، گـاوِ وحشی بخشِ توست/ آن بزرگ و تو بزرگ و زَفت و چُست، بُز مرا که میانه‌ست و وسـط/ روبَـها خرگوش بِستان بی‌غلط» و شیر خشمگین می‌شود. «شیر گفت: ای گرگْ چون گفتی؟ بگو/ چون که من باشم تو گویی ما و تو؟، گرگ خود چه سگ بُوَد کو خویش دید/ پیشِ چون من شیر بـی‌مِثْلُ و نَدید؟» و او را می‌درد. (ادامه حکایت در پانوشت ۲۸).

مولانا در تفسیر این حکایت سخنانی ذکر می‌کند که به فهم هر دو حکایت کمک می‌کند: انسان باید از هستیِ خودمحورانه‌اش رهایی یابد و به کلّی در برابر خدا تسلیم و سرسپار شود. بنابر اصول

EVERYTHING PERISHES except God's essence.
When you have died to yourself and become immersed
In His essence, you will never perish.
Whoever says "I" and "we" at the door
Of the divine court will be turned back:

One day a young man knocked at a friend's door.
"Who are you, O trusted one?" asked the friend.
He answered, "I!" The friend said, "Go away.
This is not the time for you to enter;
There is no place at my table for the raw!"
What, then, will cook the raw and so save him
But separation's fire and exile's flame?
The poor man left to travel a whole year
And burned with fire in exile from his friend,
And burning, he was cooked, and so returned,
And once again drew near to the friend's house.
He knocked at the door in great fearfulness
Lest from his lips discourteous words might fall.
His friend called out, "Who stands outside my door?"
He answered, "'Tis you at the door, O friend."
He replied, "Come in, now that you are I -
There is no room in this house for two 'I's!"

عقاید اسلامی (لااله‌الاالله) برای قُرب به الله باید از هر آنچه غیر اوست، از «مَنْ» محوری روی برگرداند و به سوی او رو کرد.

«کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ ✽ جز وَجْهِ او / چون نه‌یی در وَجْهِ او هستی مجو، هرکه اندر وَجْهِ ما باشد فنا / کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ نَبْوَد جَزا، هرکه بر درِ او من و ما می‌زَنَد / رَدِّ باب است او و بر لا می‌تَنَد» (مثنوی ۱/ ۵۵-۳۰۵۲). ✽ اشاره است به آیه ۸۸ سورهٔ قصص: «وَلا تَدْعُ مَعَ اللّهِ اِلهاً آخَرَ لااِلهَ‌اِلّا هُوَ کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ اِلّا وَجْهَهُ: با خدای یکتا هیچ خدایی را مخوان، خدایی جُز او نیست، همه چیز فناپذیر است مگر آنچه رو به سوی اوست.» همچنین بنگرید به پانوشت ۲۴.

﴿۲۸﴾

چه تدبیر ای مسلمانان که من خود را نمی‌دانم
نه ترسا، نه یهودم من، نـه گـبرم، نـه مسـلمانم
نـــه شـرقیَّم، نـه غـربیَّم، نـه بـرّیَّم، نـه بـحریَّم
نـــه از کـانِ طـبیعیَّم، نـه از افـلاکِ گـردانـم

نه از خاکم، نه از آبـم، نـه از بـادم، نـه از آتش
نه از عرشم، نه از فرشم، نه از کَونم، نه از کـانم
نه از هِندم، نه از چینم، نه از بُـلغار و سـقسینم
نه از مُـلکِ عِـراقَـینم، نـه از خـاکِ خُـراسـانم

نه از دُینی، نه از عُقبی، نه از جنّت، نه از دوزخ
نه از آدم، نه از حوّا، نه از فِردوس و رِضـوانـم
مکـانم لامکـان بـاشد نِشـانم بـی‌نِشان بـاشد
نه تن باشد نه جان باشد که من از جانِ جانانم [۱]

۱ـ این غزل در دیوان شمس نیست. نویسنده، آن را از منتخباتی که نیکلسن از دیوان شمس فراهم آورده، اقتباس کرده است. بنگرید به جانِ جان، منتخبانی از دیوان شمس همراه با ترجمه انگلیسی و توضیحات، رینولد. الن. نیکلسن، ترجمه حسن لاهوتی، نشر نامک، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۱۸۴.

LO, FOR I to myself am unknown, now in God's name
what must I do?
I adore not the cross nor the crescent, I am not a
Giaour nor a Jew.
Neither East nor Nest, land nor sea, is my home; I
have kin not with angel nor gnome;
I am wrought not of fire nor of foam, I am shaped not
of dust nor of dew.
I was born not in China afar, not in Saqsin and not in
Bulghar;
Not in India, where five rivers are, not Iraq nor
Khurasan I grew.
Not in this world nor that world I dwell, not in
paradise, neither in hell;
Not from Eden and Rizwan I fell, not from Adam my
lineage I drew.
In a place beyond uttermost place, in a tract without
shadow or trace,
Soul and body transcending, I live in the soul of my
loved one anew!

نیکلسن در توضیح این غزل، این سخن وینفیلد را نقل می‌کند که «منظور از نفی خودی یا انکار نفس، آن است که راه را برای ادراک این واقعیت هموار کند که جز خدای یگانه، وجودی نیست».

نـــردبان خـــلق، ایـــن مـــا و مـــنی‌ست
عـــاقبت زیـــن نـــردبان افـــتادنی‌ست
هـــــرکه بـــالاتر رود ابـــله‌تر است
کـــه اســتخوان او بــتر خــواهـد شکست
چون بدو زنـده شـدی آن خـود وی است
وحدتِ محض است آن شِرکت کی است[۲]

(مثنوی ۴/ ۷ـ۲۷۶۳)

۲ـ تکبّر و خودبینی به ظاهر ما را بالا می‌برد امّا در حقیقت نردبانی است که سقوط و ذلّت به دنبال دارد. پس هرکه از این نردبان خودبینی بـالاتر بـرود احـمق‌تر است چـون پس از سـقوط، آسیب بیشتری می‌بیند. امّا شخصی که از تکبّر و خودبینی رهایی یافته و اسیر و ذلیل نَفْسِ خود نیست و به بقای حقّ زنده است، وجودش جدای از وجود حضرت حق نیست. این وحدتْ تام و تمام است و شرک و دوگانگی در آن راه ندارد. ولی درک و فهم این حقیقت را بـاید در آیـنهٔ اعـمال و ریـاضت جستجو کرد نه در گفتار.

شرح این در آینهٔ اعـمال جـو　　　که نیابی فهم آن از گفت و گو

(مثنوی ۴/ ۲۷۶۸)

پیش از این در پانوشت به بخشی از حکایت شیر و گرگ و روبـاه اشـاره شـد. در ادامـهٔ ایـن حکایت آمده که پس از آنکه شیر گرگ را می‌درد، رو به روباه می‌کند و از او می‌خواهد که صیدها را دوباره تقسیم کند. روباه در برابر شیر تعظیم می‌کند و در کمال احترام و ادب هر سه حیوانِ شکـار شده را غذای سه وعدهٔ شیر قرار می‌دهد. شیر کـه از ایـن عـمل او بسـیار خرسند شـده بـود از او

HUMAN BEINGS climb the ladder of egoism, but in the
end everyone must fall from this ladder.
The higher you climb, the more foolish you are, for
your bones will be more badly broken.
When you die to yourself and come alive through God,
in truth you have become one with God, in absolute unity.

می‌پرسد: «ای روبه تو عدل افروختی / این چنین قسمت ز که آموختی؟» روباه در پاسخ می‌گوید: «ای شاهِ جهان از حالِ گرگ». شیر روباه را بسیار مورد ملاطفت و مهر قرار می‌دهد و هر سه شکار را به او می‌سپارد.

«گفت چون در عشق ما گشتی گرو / هر سه را برگیر و بستان و برو، روبها چون جملگی ما را شدی / چونت آزاریم، چون تو ما شدی، ما تو را و جمله اشکارانْ تو را / پای بر گردونِ هفتم نِه برآ، چون گرفتی عبرت از گرگِ دنی / پس تو روبه نیستی شیرِ منی» *(مثنوی ۱/ ۱۳-۳۱۱۰)*

عاقل آن است که از عاقبت و مرگ دیگران عبرت گیرد. ما اکنون می‌توانیم از «سیاست‌های حقّ» یعنی عذاب‌های الهی‌یی که بر اقوام گذشته فرود آمد عبرت بگیریم و خود مایهٔ عبرت نشویم.

عاقل از سر بِنْهد این هستی و باد　　چون شنید انجام فرعونان و عاد
ور بنَنْهد، دیگران از حالِ او　　عبرتی گیرند از اِضلال او

(مثنوی ۱/ ۲۳-۳۱۲۲)

(اضلال: گمراهی.)

﴿۲۹﴾
عالم معنوی

هرکه بیدار است او در خواب‌تر　　هست بیداریش از خوابش بَتَر
چون بحق بیدار نَبْود جان ما　　هست بیداری چو در بَندان ما[1]

(مثنوی ۱/ ۱۰ ـ ۴۰۹)

۱ـ خلیفهٔ وقت، پس از آنکه قصّه عشق لیلی و مجنون بر سر زبان‌ها افتاد درپی لیلی فرستاد تا ببیند این کیست که چنین آتش عشقی در مجنون برافروخته است. وقتی لیلی را می‌بیند با تمسخر و تعجّب می‌گوید: لیلی تو هستی همان که مجنون از عشقش سرگردان شده است؟ تو که از دیگر زیبارویان زیباتر نیستی. لیلی در پاسخ او فقط می‌گوید: خاموش باش چون تو مجنون نیستی که بتوانی حقیقت حال را دریابی.

از دگر خوبان تو افزون نیستی　　گفت: خامش، چون تو مجنون نیستی

(مثنوی ۱/ ۴۰۸)

دو بیت متن، بلافاصله پس از این بیت آمده‌اند. خلیفه و مجنون هر دو ظاهراً با چشم عادی لیلی را می‌دیدند پس چرا در برابر لیلی دو واکنش کاملاً مخالف از خود نشان دادند؟

مولوی پیش از حکایت خلیفه و لیلی می‌گوید: «ای بسا اصحاب کهف» پیش کسی باشند ولی چون بر چشم و گوش او «مُهر» است آنها را «نمی‌بیند». وقتی بیداری چیزی جز اشتغال به امور

THE SPIRITUAL WORLD

The more awake one is to the material world,

the more one is asleep to the spiritual world.

Such material wakefulness is worse than sleep,

since when our soul is not awake to God,

our wakefulness closes the door to divine bounty.

حسی و دنیایی نباشد، از خواب معمولی هم بدتر است. «جان همه روز از لگدکوب خیال / وَزْ زیان و سودْ وَزْ خوفِ زوال، نه صفا می‌ماندش نی لطف و فَر / نی به سوی آسمان راهِ سَفر، خفته آن باشد که او از هر خیال / دارد اومید و کند با او مقال» (*مثنوی ۱/ ۴۱۱-۱۳*). چنین بیداریی، به عکس، روزنه‌های آگاهی به حقّ را به روی آدمی می‌بندد و او را به سوی هزار و یک سودای مادی و سافل و زودگذر سوق می‌دهد. در مقابل، خوابی هم داریم که نیکوتر از چنین بیداری‌های حماقت‌آمیزی‌ست:

خوابْ بیداری‌ست چون با دانش است　　　وایِ بیداری که با نادانْ نشست

(*مثنوی ۱/ ۳۹*)

همچنین بنگرید به پانوشت ۴۲.

﴿۳۰﴾

آینهٔ حق

هر گُلی که اندر درون بویا بُـوَد   آن گُل از اسرارِ گُـل گـویا بُـوَد[۱]

(مثنوی ۱/ ۲۰۲۲)

۱ـ هر گلی که در درون وجود آدمی عطر و رایحه‌ای می‌پراکند، از اسرار الهی سخن می‌گوید. در ابیات قبل از این بیت آمده که اگرچه در زمستان، خدا درختان را مرگ می‌دهد (یعنی آنان را خشک و بی‌برگ و بار می‌سازد)، در بهاران آنها را برگ و بار می‌دهد. انکار کنندگان همهٔ این تغییر و تحوّلات را نه به خدا بلکه به افلاک نسبت می‌دهند و می‌گویند اینها از «قدیم» بوده است. خداوند به کوری این نامعتقدان، در درون مردان و زنانِ حقّ باغ و بوستان‌های روحانی می‌رویاند (و آنان را بسط و بصیرت و بینشِ معنوی می‌بخشد).

«کوری ایشان، درونِ دوستان/ حقّ برویانید باغ و بوستان» (مثنوی ۱/ ۲۰۲). این بصیرت معنوی، آنان را از اسرار الهی آگاه می‌کند. امّا آثار این بصیرت برخلاف میل و انتظار منکران، بسانِ

THE MIRROR OF THE DIVINE

EVERY ROSE that is sweet-scented is telling of the secrets of the Universal.

بویی خوش به همه جای عالَم می‌رسد و منکران را رسوا می‌سازد که مانند «جُعَل» (نوعی سوسک) از «بوی گُل» بدشان می‌آید.

در آیه ۳۷ سوره مؤمنون به این نظر منکران اشاره شده است: «حیاتی جز همین زندگی دنیوی‌مان در کار نیست که زندگی می‌کنیم و می‌میریم و هرگز برانگیخته نمی‌شویم» (یعنی دوباره زنده نمی‌شویم و مرگ پایان و نابودی قطعی زندگی است). همچنین بنگرید به پانوشت ۳۱.

﴾۳۱﴿

صـوفی‌یی در بـاغْ از بَـهرِ گُشـاد / صــوفیانه رویْ بـر زانــو نـهاد
پس فُرو رفت او به خود اندر نُغول / شد مَلول از صورتِ خوابَش فُضول
که: «چه خُسبی؟ آخر اَندر رَز نِگَر / این درختان بین و آثـار و خُـضَر
گفت: «آثـارش دل است ای بـوالْـهَوَس / آن بُـرونْ آثـارِ آثـار است و بَسْ
بـاغ‌ها و سـبزه‌ها در عـینِ جـان / بر برون عَکسش چو در آبِ روان
بـاغ‌ها و مـیوه‌ها انـدر دل است / عکسِ لطف آن بر این آب و گِل است[۱]

(مثنوی ۴/ ۶۵ـ۱۳۵۸)

۱ـ عنوان این حکایت در مثنوی بدین شرح است: «قصّهٔ صوفی که در میان گلستان سر بر زانو مُراقب بود. یارانش گفتند: سر برآور، تفرّج کن بر گلستان و ریاحین و مرغان و آثار رَحْمَةاللّه تعالی». صوفی‌یی در باغ برای رسیدن به گشایش معنوی، به روش صوفیان سر به زانو نهاد و به مراقبه و درون‌نگری عمیق مشغول شد. فرد گستاخی که سر از کارش درنمی‌آورد با ملالت و بی‌حوصلگی به او گفت: چرا خوابیده‌ای؟ سرت را بلند کن و به این درختان و گیاهان سرسبز بنگر. پاسخ او این است که طراوت و زیبایی‌یی که در بیرون، در عالم خارج است، انعکاس و بازتابی از زیبایی درونی است. مانند تصاویری که بر آب روان انعکاس پیدا می‌کند. آثار رحمت الهی در دل و درونِ پاک و پیراسته دیده می‌شود و آنچه در بیرون است بازتاب آن است. چنانکه روشن است، در اینجا بر سیر و صیرورت اَنْفُسی و درونی تأکید است و چه فاصله بعیدی دارد با دیدگاه‌هایی که انسان را ارگانیسمی ساده می‌دانند که با محیط خود کُنش و واکنش دارد.

IT WAS a fair orchard, full of trees and fruit
And vines and greenery. A Sufi there
Sat with eyes closed, his head upon his knee,
Sunk deep in mystical meditation.
"Why," asked another, "do you not behold
These signs of God the Merciful displayed
Around you, which He bids us contemplate?"
"The signs," he answered, "I behold within;
Without is nothing but symbols of the signs."
What is all beauty in the world? The image,
Like quivering boughs reflected in a stream,
Of that eternal Orchard which abides
Unwithered in human hearts.

در تذکرةالاولیا هم، در شرح احوال رابعه می‌خوانیم: «نقل است که وقتِ بهار در خانه‌یی رفت و بیرون نیامد. خادمه گفت: ای سیّده بیرون آی تا آثار صُنع بینی. رابعه گفت: تو باری، درآی تا صانع بینی.» در مقالات شمس نیز حکایتی آمده که حکایت مولوی بسیار به آن نزدیک است: «صوفی‌یی را گفتند سر برآور انظر الی آثار رحمة الله. گفت: آثار آثار است. گُل‌ها و لاله‌ها در دل است.» مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی/ ۱۳۹.

﴿۳۲﴾

علّت عاشق ز علّت‌ها جداست / عشق اسطرلاب اسرار خداست
عاشقی گر زین سَر و گر زان سـر است / عاقبت ما را بدان سَر رهـبر است[۱]

(مثنوی ۱/ ۱۱۰ـ۱۱۱)

این جهان پُـر آفـتاب و نـورِ مـاه / او بِهشته سَر فـرو بُـرده بـه چـاه
که اگر حقّ است پس کو روشنی / سر ز چَه بـردار و بـنگر ای دنـی

(مثنوی ۳/ ۴۷۹۶ـ۷)

۱ـ در اولین حکایت مثنوی، حکایت «عاشق شـدن پـادشاه بـر کـنیزکِ رنـجور و تـدبیر کـردن در صحّتِ او» که مولانا آن را «حقیقتِ نقد حالِ ما» می‌خواند، آمده که پادشاهی که هم مُلک دنیا و هم مقام معنوی والایی داشت روزی برحسب اتفاق دختری را می‌بیند و به او دل می‌سپارد. چون او را می‌خرد و از او برخوردار می‌شود دختر پس از مدّتی بیمار مـی‌شود. مـعالجه هـیچ‌یک از طـبیبان پادشاه ثمر نمی‌بخشد، با وجود آن همه ادّعا که خود را «مسیح عالمی» می‌خواندند. پـادشاه چـون عجز و ناتوانی طبیبان را می‌بیند سراسیمه به مسجد می‌رود و از خدا یاری می‌طلبد. طبیب الهی‌یی که برای درمان دختر می‌آید درمی‌یابد که برخلاف گمان طبیبان دربار، بیماری دختر از عشق است عشق به مردی زرگر در سمرقند. مولانا در همین جا از عشق به عنوان اُسْطُرْلابِ اسرار الهی سخن می‌گوید و آن را هدایتگر به پیشگاه الهی می‌خواند.

THE LOVER'S ailment is not like any other;
Love is the astrolabe of God's mysteries.
Whether love is from earth or heaven,
It leads to God.

THOSE WHO deny God are like a man who, forsaking the beauty of sunshine and moonlight, has buried his head in a pit, only to ask, "If the spirit of God is present in nature, then where is its light?" In order to see the beauty of God around him, he must first lift up his head and look.

از نکته‌های مهم دربارهٔ عشق آن است که عشق در هر حال جذبه و کشش و آرزو و شوقی متوجّه بیرون از خود است حتّی عشق‌های این جهانی نیز در مرتبهٔ خود چنین خصلتی دارند. به عبارت دیگر عشق، چه مجازی و این جهانی باشد و چه حقیقی و آن جهانی، انسان را از خودپرستی و خودمحوری دور می‌کند. ✽ اسطرلاب وسیله‌ای بوده که منجّمان قدیم از آن در کار ستاره‌شناسی استفاده می‌کردند. عشق نیز همچون اسطرلاب راهی است برای شناخت عالَمِ نجومِ معنوی و اسرار الهی. («نجوم معنوی» تعبیری‌ست از خود مولانا، **مثنوی ۶/ ۳۱۸۰**).

❁۳۳❁

صُنع بیند مرد محجوب از صِفات / در صفات آن است که او گم کرد ذات[۱]

(مثنوی ۲/ ۱۸۱۲)

کار کُن در کارگه باشد نهان / تو برو در کارگه، بینَش عیان

کار چون بر کار کُن پرده تنید / خارجِ آن کار نتْوانیش دید

کارگه چون جایِ باشِ عامل است / آنکه بیرون است از وی غافل است

پس درآ در کارگه یعنی عَدَم / تا ببینی صنع و صانع را به هم[۲]

(مثنوی ۲/ ۶۲-۷۵۹)

۱ـ ترجمهٔ نیکلسن از بیت اوّل:

The man that is debarred (from the Essence) Sees the (Divine) action (as Proceeding) from the attributes: he that has Lost the Essence is in (confined to) the Attributes.

بیتِ بعد از اولین بیت فوق، این است:

واصلان چون غرق ذاتند ای پسر / کی کنند اندر صفاتِ او نظر

(مثنوی ۲/ ۱۸۱۱)

در این دو بیت به سه مرتبه معرفت و کمال معنوی اشاره شده است:

۱ـ واصلانِ حقّ، که غرق ذات حقّ‌اند، ۲ـ آنان که صفات حقّ را مشاهده می‌کنند و از مشاهدهٔ ذاتِ حقّ محروم‌اند، و ۳ـ کسانی که معرفتی به صفات ندارند و تنها به «صُنع» حقّ (یعنی آفریدگان خدا) نظر دوخته‌اند و «از صفاتْ محجوب»اند. واصلِ حقّ (یعنی کسی که به حقّ رسیده است) مانند شخصی است که سرش زیر آب است نه آب را می‌بیند و نه رنگ آب را، و اگر از آن حالتِ غرق ذات (یعنی مشاهدهٔ بی‌واسطهٔ ذات حقّ) بیرون آید به خود ضرر زده است مانند کسی که جامه‌ای ابریشمی بدهد و جامه‌ای زبر و خشن بگیرد.

THE HANDIWORK of God can be seen all around us, but few can see the attributes of God which brought that handiwork into existence.

GO TO the workshop where the universe was made, and see the Worker. But since the work has become a veil between you and the Worker, you can only see Him in His work. And since the workshop is His dwelling-place, those on the outside cannot see Him. So enter the workshop - that is, non-existence - and see the work and the Worker together.

۲ـ کارگر در کارگاه پنهان است، تو به کارگاه برو و او را در آنجا آشکارا ببین. چون کار پرده‌ای بر کارگر تنیده است بیرون از آن پرده نمی‌توانی او را ببینی. کارگاه محل کارگر است پس بیرون از کارگاه نمی‌توان کارگر را دید. حال که چنین است وارد کارگاه یعنی عدم شو تا هم کار را ببینی و هم کارگر را. مقصود از کار کن (کارگر) چیست؟

معنی محتمل‌تر این است که اشاره به خدا، خالق جهان داشته باشد که همه چیز را از «عدم» به هستی آوَرَد. گویی عدم کارگاه اوست که مخلوقات را در آن پدید می‌آوَرَد. مظاهر و مخلوقات جهان که هریک مظهر فعل خدا هستند ظاهربینان را از مشاهدهٔ جمال حقّ بازمی‌دارند. در حالی که بصیرت معنوی باعث می‌شود انسان از مشاهدهٔ صنع و مظاهر حقّ به حقّ روی آوَرَد. مولانا در چند بیت بعد، فرعون را مثال می‌زند که تنها به ظواهر و امور محسوس نظر داشت و از مبدأ و خالق هستی غافل بود و بر همین اساس با قضای الهی درافتاد و هزاران طفل را بی‌گناه کشت. امّا در «کارگاهِ لایزالِ» پروردگار، چیز دیگری مقدّر شده بود. دشمن او، موسی، در خانه‌اش بود و او در بیرون به دنبالش می‌گشت.

﴿۳۴﴾

نقشِ چون کف کی بجنبد بی ز موج / خاک بی‌بادی کجا آید بـر اوج
چون غبار نقش دیـدی بـاد بـین / کف چو دیدی قلزمِ ایـجاد بـین
در گداز این جمله تن را در بصد / در نـظر رو در نـظر رو در نـظر[1]

(مثنوی ۶/۱۴۶۳؛ ۶۰ـ۱۴۵۹)

خَلْق را طاق و طُرُم عاریّت است / اَمْر را طاق و طُرُم مـاهیّت است[2]

(مثنوی ۲/۱۱۰۳)

۱ـ هر حرکت و پدیده‌ای در جهان سَبَب و علّتی دارد مثلاً اگر باد نباشد خاک چگونه ممکن است به هوا بلند شود؟ اگر کسی گرد و غبار رقصان در هوا را می‌بیند باید باد را هم ببیند و اگر کف دریا را دید باید دریایی را که آن کف را ایجاد کرده است ببیند. باید به همه چیز با بـصیرت و دیـد بـاطنی بنگرد. ظاهربینان چند قدم را بیشتر نمی‌بینند ولی انسان صاحبِ بـصیرت و ژرف‌نگـر مـی‌توانـد حقایق الهیِ دنیا و آخرت را ببیند و جمال پروردگار را نظاره کند: «یک نظر دو گز همی بیند ز راه/ یک نظر دو کَوْن دید و روی شاه» (مثنوی ۶/ ۱۴۶۴).

ساحران فرعون با وجود آنکه ذرّه‌ای بر اسرار الهی واقف شـدند تـن خـود را فـدا کـردند و از تهدید سختِ فرعون نهراسیدند: «ساحران فرعون چون ذرّه‌ای واقف شدند، تن را فدا کردند. خود را دیدند که قائم‌اند بی‌این تن و تن به ایشان تعلّق ندارد. و همچنین ابراهیم و اسماعیل و انبیا و اولیا چون واقف شدند از تن و بود و نابودِ او فارغ شدند» (*فیه‌مافیه*/ ۲۳۰).

هین ببین کز تو نظر آیـد بـه کـار / باقِیَت شَخمی و لَخمی پود و تار
شَحْمِ تو در شمع‌ها نـفزود تـاب / لَـحْمِ تـو مَـخمور را نـاَمد کـباب

(مثنوی ۶/ ۶۲ـ۱۴۶۱)

HOW COULD the foam-flecked waves move without a current? How could dust rise into the air without wind? Since you have seen the dust - namely the form - perceive the wind. The wind is invisible; we only see its effect on external forms, and it is in external forms that we can see the divine spirit, the wind of God. Dissolve your body in vision and pass into sight, pass into sight, into sight!

THE BEAUTY and grandeur of God belong to Him; the beauty and grandeur of the world of creation are borrowed from Him.

توجه داشته باش که از تو همین نظر (اندیشه و بصیرت) به کار می‌آید والّا بقیه وجود تو پیه و گوشت و رگ و پی است. پیه و گوشت تو آنقدر کم‌ارزش است که حتّی برای امور ساده هم به کار نمی‌آید: «ای برادر تو همان اندیشه‌ای / مابقی تو استخوان و ریشه‌ای» (مثنوی ۲/ ۲۷۷).

۲ـ طاق و طُرُم: سر و صدای حاکی از شکوه و جلال. شکوه و جلال مردم و به طور کلی این دنیا موقّتی و گذرا است. ولی شکوه و جلال و عظمتِ «عالَم امر» (عالم غیب، پیشگاه پروردگار) ذاتی و اصلی و اصیل و پایدار است.

ترجمه نیکلسن از این بیت:

The Pomp and grandeur beloging to (the world of) creation is a borrowed (adventitious) thing: the Pomp and grandeur belonging to the (World of) Command (the Supersensible world) is an essential thing.

﴿۳۵﴾

خلق را چون آب دان صاف و زلال — اندر آن تابان صفات ذوالْجلال
علمشان و عدلشان و لطفشان — چون ستارهٔ چرخ در آب روان
پادشاهان مَظهَر شاهیِ حقّ — فاضلان مِرْآت آگاهیِ حقّ
قرن‌ها بگذشت و این قرن نوی‌ست — ماه آن ماه است آب آن آب نیست
قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای هُمام — وین معانی برقرار و بر دوام
آب مُبْدَل شد در این جو چند بار — عکسِ ماه و عکسِ اختر برقرار[1]

(مثنوی ۶/ ۸ـ۳۱۷۲)

۱ـ آفریدگان مانند آب صاف و زلالی هستند که صفات خدا در آن منعکس شده است. علم و عدل و لطف و قدرت خدا مانند نور ستارگان و ماه که بر آبِ روان انعکاس پیدا می‌کنند در مخلوقات تجلّی می‌یابد. پادشاهان و حاکمان قدرتمند نمایانگر پادشاهی خدا هستند (یکی از اسماء الهی مَلِک (= پادشاه) است)، و عالمان و دانشمندان نیز آینهٔ علم و دانش او.

اسماء و صفات الهی ثابت و جاودان‌اند امّا مظاهر و تجلّیات آنها در طول قرون و اعصار، پیوسته در حال تغییر و دگرگونی‌اند، مانند نور ماه بر آب که اگرچه آب تغییر کرده و همان آبِ قرن‌ها پیش نیست امّا بازتاب ماه و خود ماه همچنان برقرار و ثابت است.

زیبایی و قدرت و فضل و هنر، همه جلوه‌ای از آفتاب جمال الهی است که بر این جهان پرتو افکنده است. اگر نور خورشید از «دیوارِ» وجود مخلوقات باز گرفته شود و به اصل خود باز گردد

KNOW THAT the world of created beings is like pure and clear water, reflecting the attributes of God. Their knowledge, justice and kindness reflects God's like a heavenly star is reflected in running water. Earthly kings reflect God's kingship. Scholars mirror the wisdom of God. People and nations may change as one generation replaces another; but the divine attributes are eternal. The water flowing in the stream changes many times, but the reflection of the moon and stars in the water remains the same.

همهٔ دیوارها تیره و تاریک می‌شوند. به همین ترتیب زیبایی و جمال حیران کنندهٔ زیبارویان نیز جلوه‌ای از آفتاب جمال الهی است و «عاریتی» است، درست مثل نوری واحد که بر شیشه‌های رنگارنگ بتابد و به صورت نورهای رنگین درآید.

«آن جمال و قدرت و فضل و هنر / ز آفتاب حُسن کرد این سو سفر، بازمی‌گردند چون استارها / نور آن خورشید زین دیوارها، پرتو خورشید شد وا جایگاه / ماند هر دیوار تاریک و سیاه، آنکه کرد او در رخِ خوبانت دنگ / نور خورشید است از شیشهٔ سه رنگ، شیشه‌های رنگ رنگ آن نور را / می‌نمایند این چنین رنگین به ما» (مثنوی ۵/ ۸۹ـ۹۸۵)

﴿۳۶﴾

زانکه دارد خاک شکل اَغْبَری   وز درون دارد صفات انوری
ظاهرش با باطنش گشته به جنگ   باطنش چون گوهر و ظاهر چو سنگ
ظاهرش گوید که ما اینیم و بس   باطنش گوید نکو بین پیش و پس
ظاهرش مُنکِر که باطن هیچ نیست   باطنش گوید که بنْماییم بیست[1]

(مثنوی ۴/ ۱۰۰۷_۱۰۱۰)

۱ـ در اینجا به دو بعد وجود آدمی نظر است: بُعد مادی و نفسانی و جسمانی او که مانند خاکْ اَغْبَر (تیره و تاریک) است، و بعد روحانی و معنوی او که درخشان است. بعد نفسانی و مادی، همهٔ حقیقت و هستیِ وجود آدمی را در خود می‌بیند و می‌پندارد که روح و عالم غیب در میان نیست. امّا بعد باطنی و روحی، او را متوجه اشتباهش می‌کند. این بینش برآمده از قرآن است که دو ساحت برای هستی آدمی قائل است: «به راستی که انسان را از چکیدهٔ گِلِ آفریدیم. آنگاه او را به صورت نطفه‌ای در جایگاهی استوار قرار دادیم. آنگاه نطفه را به صورتِ خونِ بسته و سپس خون بسته را به صورت گوشتْ پاره درآوردیم و سپس گوشتْ پاره را استخواندار کردیم و آنگاه بر استخوان‌ها پرده‌ای گوشت پوشاندیم، آنگاه آن را به صورت آفرینشی دیگر پدید آوردیم.» *(مؤمنون ۲۳/ ۱۲_۱۴)*.

THE EXTERNALL form of the earth is made of dust, but internally it consists of light. The external appearance is at war with the internal reality - as if the shell were at war with the pearl it contains. The external says, "I am this and no more." The internal says, "Look closely, and you will find me." The external says, "The inner reality is an illusion." The internal says, "Wait and see. I shall reveal the truth."

مولوی روح و جسم را به دریا و کف هم تشبیه می‌کند: «روح‌ها دریا دان، جسم‌ها کف‌ها دان» (دیوان/ ۳۳۱۷۸). «تن همی نازد به خوبی و جمال/ روح پنهان کرده فرّ و پر و بال، گویدش که‌ای مَزْبَله تو کیستی؟/ یک دو روز از پرتو من زیستی، غُنج و نازت می‌نگنجد در جهان/ باش تا که من شوم از تو جهان، گرمْ دارانت تو را گوری کنند/ طعمهٔ موران و مارانت کُنند، بینی از گَند تو گیرد آن کسی/ که او به پیش تو همی مردی بسی» (مثنوی ۱/ ۷۱-۳۲۶۹).

﴿۳۷﴾

روح آدمی

جســمْ ظـاهر، روحْ مـخفی آمـده‌ست
جسمْ همچون آستین، جان همچو دست
بـــاز عـــقل از روح مـخفی‌تر پَـرَد
حسّ ســوی روح زوتــر ره بَــرَد[1]

(مثنوی ۲/ ۴ـ۳۲۵۳)

۱ـ ترجمهٔ نیکلسن از بیت دوم:

Again, the intellect is more Concealed than the (vital) Spirit: (your mental) Perception makes its way to (apprehends) the (vital) Spirit Sooner (than in apprehends the intellect).

جسم، آشکار و پیداست، ولی روحْ پنهان است. عقل از روح نیز پنهان‌تر است. با حسّ ظاهر، به وجود روحْ زودتر می‌توان پی‌برد تا به وجود عقل. مقصود از روح در اینجا روح حیوانی است که تعبیری‌ست از خود مولانا «تفرقه در روحِ حیوانی بُوَد» (مثنوی ۲/ ۱۸۸).

THE HUMAN SPIRIT

THE BODY is visible, the spirit concealed. The body is like the sleeve, the spirit the arm within it. The intellect is also hidden but one can perceive both the intellect and the spirit in a person's behavior.

مولانا در چند بیتِ بعد از دو بیت فوق، در شرح این مطلب می‌گوید: از روی حرکت و جنبش یک موجود می‌توان فهمید که موجودی زنده است امّا زمانی می‌توان فهمید این موجود زنده دارای عقل است که از او «جنبش‌های موزون» دیده شود یعنی نظم و ترتیبی در فعالیت‌هایش به دیده آید.

﴿۳۸﴾

این گواهی چیست؟ اظهارِ نهان ‌‌ خواه قول و خواه فعل و غیر آن
که غرض اظهارِ سِرّ جوهر است ‌‌ وَصْف باقی وین عَرَض بر مَعْبَر است
این نشانِ زر نمانَد بر محک ‌‌ زر بماند نیکنام و بی ز شک
این صَلات و این جهاد و این صیام ‌‌ هم نماند، جان بماند نیکنام
جان چنین افعال و اقوالی نمود ‌‌ بر محکِّ اَمر جوهر را بسُود[1]

(مثنوی ۵/ ۵۰ـ۲۴۶)

این بدن خرگاه آمد روح را ‌‌ یا مثالِ کشتی‌یی مر نوح را

(مثنوی ۲/ ۴۵۵)

۱ـ ترجمهٔ نیکلسن از دو بیت اول:

What is this testimony? The making manifest of that which is hidden, whether (by) word or act or something else, For its object is to make manifest the inward nature of the Spiritual substance: the attributes (of that substance) are permanent, though these accidents (such as acts and words) are fleeting.

گواهی و دلالت برای اظهار امور پنهان است، چه این گواهی گفتار باشد یا کردار یا چیز دیگر. در هر حال مقصود، اظهار و بیان حقیقتِ جوهر است. جوهر باقی می‌ماند امّا عَرَض که جلوهٔ آن در عالَم ماده است درگذر است، می‌آید و می‌رود.

مقصود چیست؟ مولانا در دفتر پنجم مثنوی، در ابیاتی با عنوان «بیان آنکه نماز و روزه و همهٔ چیزهای برونی گواهی‌ها است بر نور اندرونی»، نماز و روزه و حج و جهاد و زکات را گواهان اعتقاد می‌نامد. در امور دیگر نیز همین‌طور است، مثلاً مهمانی ترتیب دادن و هدیه و ارمغان پیشکش کردن می‌تواند گواه دوستی و محبّت باشد. یعنی دوستی جوهری است که توسّط این «اعراض» تجلّی

THE HUMAN spirit is hidden, unknowable. Through our words and actions we reveal the inner nature of its spiritual substance. The essence of this spirit is unchanging, but its expression - our words and actions - is fleeting and subject to change. Our prayer, spiritual battles, and fasting are all transient, but the spirit that gave rise to them remains for ever. Our human spirit rubbed its substance on the touchstone of divine command.

THE BODY is a tent for the spirit,
An ark for Noah.

بیرونی پیدا می‌کند. چه رابطه‌ای میان جوهر و اعراض وجود دارد؟ مولوی در ابیات ۲۴۲ و بعد در دفتر پنجم می‌گوید نور باطنی و روشنایی معنوی سالک بی‌آنکه در قالبِ فعل و قولی ظاهر شود بر حقیقت درونی او گواهی می‌دهد. امّا اَعْراض هم از میان نمی‌روند (اگر غیر از این بود اعمال و عباداتْ ثمری نداشت) بلکه به شکل دیگری درمی‌آیند و بر جوهر اثر می‌گذارند. «گر نبودی مر عرض را نقل و حَشر / فعل بودی باطل و اقوالْ فَشر، این عَرَض‌ها نقل شد لَونی دگر / حشرِ هر فانی بُوَد کَوْنی دگر» *(مثنوی ۲/ ۶۱-۹۶۰)*.

اما ای بسا اعمال ظاهری صادقانه و از روی اخلاص نباشد. پس صحّت و سقم اعمال نهایتاً به صدق و نیت درونی وابسته است. از همین روست که مولانا می‌گوید: «قول و فعلِ بی‌تناقض بایدت / تا قبول اندر زمان پیش آیدت» *(مثنوی ۵/ ۲۵۵)*.

﴿۳۹﴾

عقل نورانی و نیکو طالب است　　　نفسِ ظلمانی بر او چون غالب است
زانکه او در خانه، عقل تو غریب　　　بر در خود سگ بُوَد شیرِ مهیب[1]

(مثنوی ۳/ ۸ـ۲۵۵۷)

احوال آدمی همچنان است که پرِ فرشته را آورده‌اند و بر دُمِ خری بسته‌اند تا باشد که آن خر از پرتو و صحبتِ فرشته گردد.

(فیه‌مافیه/ ۱۰۷)

۱ـ عقل، نورانی و جویندهٔ خوبی و نیکویی است پس چرا مغلوب نَفْسِ امّارهٔ ظلمانی و تیره می‌شود؟ چون نفس در خانه است و عقل غریب و بیگانه. در این حالت، نفس مانند سگی است که خود را در خانه و محلّه‌اش شیری ترسناک می‌بیند. عقل و نفس دو ساحت از وجود آدمی‌اند. عقل به سوی روشنایی و حقّ فرا می‌خواند ولی نَفْس امّاره به دوری از حقّ و نهایتاً فرو افتادن در دوزخ منجر می‌شود. «نَفْسِ شهوانی ز حقّ کرّ است و کور»*(مثنوی ۴/ ۲۳۵)*. اساساً نَفْس و شیطان وجود واحدی دارند: «نَفْس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند / در دو صورت خویش را بنموده‌اند»*(مثنوی ۳/ ۴۰۵۳)*.

نَفْس حتّی ممکن است تسبیح و قرآن هم در دستی داشته باشد امّا در دست دیگرش خنجر و شمشیری پنهان کرده تا رشته‌های فضیلت معنوی انسان را بدرد و انسان را در آتشی که خود مانند

THE HUMAN spirit is luminous, and seeks out that which is good. The ego is dark and influenced by the senses. So how does the ego vanquish the spirit? It prevails because the home of the ego is the body, while the spirit is a stranger in this physical world. The dog defends its own territory like a fierce lion.

THE HUMAN condition is like this: an angel's wing was brought and tied to a donkey's tail so that the donkey perchance might take on the qualities of the angel, whose radiance falls on it.

شیطان از جنسِ آن است سرنگون سازد. شناخت مکرهای نفس و گریز از آنها بسیار دشوار است مگر آنکه وحی الهی و هدایت پیغمبران و الهامات الهی که مولانا از آن به «وحی‌القلب» تعبیر می‌کند، مدد برساند.

نفس را تسبیح و مُصْحَف در یمین — خنجر و شمشیر اندر آستین
مُصْحَف و سالوسِ او باور مکن — خویش را با او همسِر و همسَر مکن
سوی حوضت آورد بهر وضو — واندر اندازد تو را در قعرِ او
مکر نفس و تن نداند عامِ شهر — او نگردد جز به وحی‌القلب قهر
هرکه جنس اوست یار او شود — جز مگر داوود که او شیخت بُوَد

(مثنوی ۳/ ۶۱-۲۵۵۴)

﴿۴۰﴾

(چون جنین را نوبت تدبیر رُو   از ستاره سوی خورشید آید او)
چون‌که وقت آید که گیرد جانْ جنین   آفتابش آن زمان گردد مُعین
این جنین در جنبش آید زآفتاب   که آفتابش جان همی بخشد شتاب
از دگر انجم بجز نقشی نیافت   این جنین تا آفتابش برنتافت
از کدامین ره تعلّق یافت او   در رَحِم با آفتابِ خوبرو؟
از رهِ پنهان که دور از حسّ ماست   (آفتاب چرخ را بس راه‌هاست)
آن رهی که زر بیابد قُوت از او   وآن رهی که سنگ شد یاقوت از او
وآن رهی که سرخ سازد لعل را   (وآن رهی که برق بخشد نعل را)
وآن رهی که پخته سازد میوه را   وآن رهی که دل دهد کالیوه را[۱]

(مثنوی ۱/ ۸۲_۳۷۷۴)

۱ـ وقتی زمان جان گرفتن جنین در شکم مادر فرا رسید، آن زمان آفتابْ یاور جنین می‌شود. جنین از ستارگان دیگر، جز نقشی، چیز دیگری به دست نمی‌آوَرَد تا آنکه آفتاب بر آن بتابد و مایهٔ تربیت و روحْ یافتنِ او شود. چه ارتباطی میان آفتاب زیبا و جنین در رحم وجود دارد؟ آفتاب چگونه بر جنین اثر می‌گذارد؟ از راهی که بر حواس ما پنهان است همان راهی که طلا از آن تغذیه می‌کند و سنگ به واسطهٔ آن تبدیل به یاقوت گرانبها می‌شود. همان راهی که به لعل سرخی می‌بخشد و میوه‌ها را پخته و رسیده می‌سازد و شخص ترسو را قوّت قلب و جرأت می‌دهد.

در قدیم عقیده بر این بود که سیارات و ستارگان بر زندگی انسان تأثیر می‌گذارند. عقیده‌شان این بود که سیارات و ستارگانی مانند زحل، مشتری، مریخ، و خورشید بر رشد و پرورش جنین اثر می‌گذارند، بخصوص خورشید. در اینجا روح آدمی به جنینی تشبیه شده که آفتاب نور حقّ، از راهی که بر حواس ما آشکار نیست به او حیاتی ویژه می‌بخشد. در حالی که تأثیر سیارات و ستارگان

WHEN THE time comes for the embryo to receive the spirit of life, the sun becomes its helper.
This embryo is brought to life, for the sun endows it with spirit.
From the other stars this embryo received only an impression, until the sun shone upon it.
How did it become connected with the shining sun in the womb?
The sun has many ways, hidden from our senses: the way whereby gold is enriched, the way a common stone becomes a garnet and the ruby red, the way fruit is ripened and the way courage is gifted to one distraught with fear.

دیگر به اندازهٔ خورشید نیست. مولانا این مطلب را در میان داستان اخلاص حضرت علی می‌آوَرَد با عنوان «خدو انداختن خصمْ در روی امیرالمؤمنین علی کرّم اللّه وَجْهَه، و انداختن امیرالمؤمنین علی شمشیر از دست». در این داستان وقتی سردار عرب مغلوب حضرت علی می‌شود و بر او آب دهان می‌افکند، امام غَضَبِ شخصی خود را هم مغلوب می‌سازد و لحظاتی از کشتن وی خودداری می‌کند. جنگجوی عرب وقتی این صحنه را می‌بیند سخت منقلب می‌شود و از او می‌پرسد «چون بر چون منی مظفّر شدی شمشیر را از دست چون انداختی؟» و از او می‌خواهد که برایش توضیح دهد تا «بِجُنْبَد جانْ به تَنْ در، چون جَنین» (مثنوی ۱/ ۳۷۷۳). در ادامهٔ این بیت است که مطلب یاد شده می‌آید. درواقع در اینجا تأثیر معنوی حضرت علی بر آن سردار عرب، به تأثیر روح‌بخش آفتاب تشبیه شده است.

﴿۴۱﴾

مـفترق شـد آفـتاب جـان‌ها	در درون روزن ابـــدان‌هـــا
چون نظر در قُرص داری خود یکی‌ست	وانکه شد محجوبِ ابدان، در شکی‌ست
تـفرقه در روح حـیوانـی بُـوَد	نَـفسِ واحـد روح انسـانی بُـوَد
چون که حـقّ رَشَّ عَـلَیْهِمْ نُـورَهُ	مـفترق هـرگز نگـردد نـور او[1]

(مثنوی ۲/ ۹ـ۱۸۶)

جان چو باز و تن مر او را کُنده‌ای	پای بسـته پَـر شکسـته بـنده‌ای[2]

(مثنوی ۵/ ۲۲۸۰)

۱ـ آفتابِ وجود واحد و یگانه‌ای دارد امّا وقتی نورش از پنجره‌ها می‌گذرد به صورت پراکنده و متکثر درمی‌آید. روح انسانی نیز همین گونه است یعنی اصل و حقیقتِ واحدی دارد و برخلاف روح حیوانی تفرقه یا پراکندگی و کثرت در آن راه ندارد. اگر به آفتاب جان‌ها (روح انسانی) نظر افکنیم آن را یکی و واحد می‌بینیم ولی شخصی که تنها به بدن‌ها نظر می‌کند یعنی ظاهربین است و تنها به امور مادی و نفسانی توجه دارد، به این حقیقت با شک و تردید نگاه می‌کند. بیت سوّم اشاره به این حدیث دارد: المومنون کَنَفْسٍ واحِدَة (= مؤمنان وجود واحد و یگانه‌ای دارند) (متّحد جان‌های مردان خداست). بیت چهارم نیز ناظر به این حدیث است: خداوند متعال، خلق را در حالی که همه جا ظلمت بود آفرید. سپس نورش را بر آنان تابانید. از آن نور به هر کس برسد هدایت شود و به هر کس نرسد به گمراهی افتد.

THE SUN, which is spirit, became separated into rays by
the windows, which are bodies.
When you gaze on the sun's disk, it is one, but
whoever is screened by his perception of bodies is
in some doubt.
Plurality is in the animal spirit; the human spirit is
one essence.
Inasmuch as God sprinkled His light upon humanity,
human beings are essentially one.
In reality, His light never separated.

THE SPIRIT is like a falcon,
The body its fetter.
Poor, foot-bound, broken-winged creature!

۲ـ روح مانند باز یا عقاب تیز پرواز و بلندنظری است که به «کندهٔ» جسم و تن بسته شده باشد، پای بسته و اسیر. میل او به بالاست و تن در عمقِ خاک «زمین» چنگ زده است و او را از پرواز باز می‌دارد.

جان ز هِجرِ عَرْش اندر فاقه‌ای　　　تن ز عشقِ خازُبُنْ چون ناقه‌ای
جان گشاید سوی بالا بال‌ها　　　دَرْ زده تَنْ در زمینْ چنگال‌ها

(مثنوی ۴/ ۴۶ـ۱۵۴۵)

و گمراه آن انسانی که از خواسته‌های نفسانی و دلبستگی‌های «تن» فراتر نرود. «گمره آن جان که او فرو ناید ز تن» *(مثنوی ۴/ ۱۵۴۴)*.

﴿۴۲﴾

مغزِ هر میوه بِه است از پـوستش　　　پوست دان تن را و مغز آن دوستش[۱]

(مثنوی ۳/ ۳۴۱۷)

ای که تو هم عاشقی بر عقلِ خویش　　　خویش بر صورت‌پرستان دیده بیش
پرتو عـقل است آن بـر حِسِّ تـو　　　عاریت می‌دان ذهب بر مِسِّ تو[۲]

(مثنوی ۲/ ۷۱۰-۷۱۱)

۱ـ مولانا تمثیل و تشبیه دیگری دربارهٔ ارتباط میان روح و تن مطرح می‌کند: مغز و درون هر میوه‌ای بهتر از پوستش است. جسم انسان هم مانند پوستی است و روح در حکم مغز و درون آن. بیت بعدی این است:

مـغز نـغزی دارد آخـر آدمـی　　　یک دمی آن را طلب گر زان دَمی

(مثنوی ۳/ ۳۴۱۷)

انسان مغز یا درون و باطن لطیفی دارد. اگر از بصیرت و بینش الهی برخوردار هستی یک لحظه هم که شده به آن مغز و باطن روی آوَر و آن را طلب کن.

۲ـ از نظر مولانا آنچه به آن عشق می‌ورزند، صورت و ظاهر نیست. این حکم، هم در مورد معشوق‌های این جهانی صادق است و هم در مورد معشوق‌های آن جهانی. اگر عشق به معشوق، همان عشق به صورت و ظاهر اوست پس چرا به محض آن که آن معشوق می‌میرد عاشق از او دل بر می‌کند؟ اگر عشق به صورت یا به خاطر صورت است همچنان باید به او عشق بورزد چون صورتِ معشوق هنوز برجاست. به‌علاوه اگر آنچه به آن عشق می‌ورزند، صورت باشد یعنی چیزی که با حواس درک می‌شود، پس هر شخصی که دارای حواس ظاهری است باید عاشق او باشد (یا به طور

THE CORE of every fruit
is better than its rind.
Regard the body as the rind,
and the human spirit the core.

YOU WHO are in love with your intellect - considering yourself superior to worshipers of form - that intellect is but a beam of Universal Intellect cast upon your senses; regard it as a gilding of gold upon your copper.

کلی همه باید عاشق باشند) در حالی که چنین نیست. پس میان عاشق و معشوق رابطهٔ خاصی وجود دارد که محدود به حواس یا معلول آنها نیست. در اینجا حقیقت دیگری درمیان است که به حواس ظاهر ادراک نمی‌شود «آنچه معشوق است صورت نیست آن/ خواه عشق این جهان، خواه آن جهان» *(مثنوی ۷۰۳/۲)*. مولانا بدین ترتیب، صورت‌پرستان را ملامت می‌کند و از سوی دیگر کسانی را هم که به عقل جزیی خودشان می‌بالند مورد انتقاد قرار می‌دهد و خطاب به آنان می‌گوید: عقل هم عاریه و مانند طلایی است که روی مس کشیده باشند. اساساً هر خیر و خوبی‌یی در انسان مانند فلزی است که آن را زراندود کرده باشند. اصل و معدن این خوبی‌ها و زیبایی‌ها پروردگار است اگر غیر از این است پس چرا معشوق زیبا، روزی «پیره‌خر» می‌شود؟

«چون زراندود است خوبی در بشر / ورنه چون شد شاهدِ تو پیره‌خر»

(مثنوی ۷۱۲/۲)

﴿۴۳﴾

عقل دو عقل است اوّل مَکْسَبی
که درآموزی چو در مکتب صبی

از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر
از معانی وز علوم خوب و بکر

عقلِ تو افزون شود بر دیگران
لیک تو باشی ز حِفظِ آن گران

عقلِ دیگر بخششِ یزدان بُوَد
چشمهٔ آن در میانِ جان بُوَد

چون ز سینه آبِ دانش جوش کرد
نه شود گَنده، نه دیرینه، نه زرد[1]

(مثنوی ۴/ ۵ ـ ۱۹۶۰)

۱ـ عقل مراتب و انواع مختلف دارد. مولوی عقل را به یک اعتبار، دو نوع می‌داند: عقل اکتسابی یا تحصیلی که مثل کودکان آن را ابتدا در مکتب‌خانه و مدرسه می‌آموزند. این عقل با مطالعهٔ کتاب و استفاده از معلمان و با فکر و سخت‌کوشی افزایش می‌یابد. نوع دیگر عقل و علم لَدُنّی یا خداداد است که انسان برخلافِ علم اکتسابی هیچ‌گاه از آن خسته و ملول نمی‌شود، و همواره تازه و زوال‌ناپذیر است. در همین زمینه می‌توان عقل را به دو نوع جزئی و کلی نیز تقسیم کرد. عقل جزئی برخلاف عقل کلی کاملاً اکتسابی و پذیرنده است و نمی‌تواند چیزی کاملاً بدیع و بی‌سابقه و بی‌ارتباط با آموخته‌هایش پدید آورد. «... و اینکه مردم تصنیف‌ها کرده‌اند و هندسه‌ها و بنیادهای نو نهاده‌اند، تصنیف نو نیست. جنس آن را دیده‌اند بر آنها زیادت می‌کنند. آنها که از خود نو اختراع کنند ایشان عقل کل باشند. عقل جزوی قابل آموختن است، محتاج است به تعلیم. عقل کلی معلّم است محتاج نیست.» *(فیه‌مافیه/ ۱۴۲)*.

باری وجود انسان عاقل را باید پاس داشت و از او بهره برد. مولانا این موضوع را در حکایتی با

THE INTELLECT has two forms. The first is acquired, learned from books and teachers, by reflection and memorizing, through logic and the sciences. In this way your intellectual powers increase, but the more knowledge you acquire, the more you are burdened. The second form of intellect is a gift from God. Its fountainhead is the very heart of the human soul. When the water of divine knowledge bubbles up from the spirit into the intellect, it is clear and sparkling and can never become stagnant or dull.

این عنوان بیان داشته است: «قصّهٔ آنکه کسی با کسی مشورت می‌کرد. گفتش مشورت با دیگری کن که من عدوی توأم»: شخصی نزد شخصی دیگر می‌رود تا با او مشورت کند. آن شخص به وی می‌گوید: من دشمن تو هستم بهتر است با کس دیگری مشورت کنی. می‌گوید: می‌دانم که تو با من دشمنی دیرینه دارد امّا مردی عاقل و معنوی هستی و عقل تو نمی‌گذارد که به بیراهه بروی. البته نَفْس‌ات می‌خواهد که مرا گمراه کنی امّا عقل تو چنین اجازه‌ای به او نمی‌دهد. «آید و منعش کند وا داردش / عقل چون شَحنه‌ست در نیک و بَدَش» *(مثنوی ۴/ ۱۹۸۵)*.

عقل ایمانی چو شحنهٔ عادل است　　پاسبان و حاکمِ شهرِ دل است
همچو گربه باشد او بیداز هوش　　دزد در سوراخ مانَد همچو موش
در هر آنجا که برآرد موش دست　　نیست گربه یا که نقش گربه است

(مثنوی ۴/ ۱۹۸۸)

﴿۴۴﴾

جان نباشد جز خبر در آزمون ... هرکه را افزون خبر جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر ... از چه زان رو که فزون دارد خبر
پس فزون از جان ما جانِ مَلَک ... که او منزَّه شد ز حسّ مشترک
وز مَلَک جان خداوندانِ دل ... باشد افزون (تو تحیّر را بِهِل)
زان سبب آدم بود مسجودشان ... جان او افزون‌تر است از بودشان
ورنه بهتر را سجود دون‌تری ... امر کردن هیچ نبْود در خَوری
(کی پسندد عدل و لطف کردگار ... که گُلی سجده کند در پیش خار[۱]

(مثنوی ۲/ ۳۲ـ۳۳۲۶)

۱ـ جان یا روان آدمی چیزی نیست جز آگاهی‌هایی که انسان از طریق تجربه کسب می‌کند. از همین رو، آنان که آگاهی‌های بیشتری دارند جانشان نیرومندتر و بیشتر است. جان انسان غنی‌تر و نیرومندتر از جان حیوان است چون انسان از آگاهی‌های بیشتری برخوردار است. پس جان و روح فرشتگان از جان انسان بیشتر و نیرومندتر است زیرا فرشتگان منزّه از حسّ مشترکِ (میان انسان و حیوان) هستند. امّا جان صاحبدلان از فرشتگان هم بیشتر و نیرومندتر است. و این نباید مایهٔ حیرت و شگفتی‌ات شود.

THE HUMAN spirit is in reality awareness that has been honed by tests and trials. Those who have greater awareness have greater spirits. The human spirit is greater than the animal spirit, because it has greater awareness. In turn, the angel spirit is greater than the human spirit because it transcends our level of awareness while the spirit of a saint is greater than that of angels. Those who have less awareness should learn at the feet of those who have greater awareness. A rose does not bow down in worship to a thorn.

اگر فرشتگان بر آدم سجده کردند به این خاطر بود که جان آدم نیرومندتر و بیشتر از روح فرشتگان بود، و شایسته نبود به آنها امر شود که بر موجودی پایین‌تر از خود سجده کنند مثل آنکه گُلی در برابر خاک تعظیم کند. در اینجا مقصود از حسّ مشترک، حسّ و ادراک حسّی مشترک میان انسان و حیوان است. ابیات زیر هم مؤیّد این نکته است: «گر بدیدی حسّ حیوان شاه را/ پس بدیدی گاو و خر الله را، گر نبودی حسّ دیگر مر تو را/ جز حسّ حیوان ز بیرونِ هوا، پس بنی‌آدم مُکَرَّم کِی بُدی؟/ کِی به حسّ مشترک مَحرَم شدی؟» *(مثنوی ۲/ ۶۷ـ۶۵)*.

❮۴۵❯

حِلیهٔ تن همچو تن عـاریتی‌ست   دل بر آن کم نِه که آن یک ساعتی‌ست
(حِلیهٔ روح طبیعی هم فـناست)   حلیهٔ آن جان طلب کان بر سماست
جسم او همچون چراغی بر زمین   نـور او بـالای سـقف هـفتمین[۱]

(مثنوی ۴/ ۴۲ـ۱۸۴۰)

۱ـ ترجمهٔ نیکلسن از ابیات فوق بدین شرح است:

The bodily Features, Like the body (itself) are borrowed (transient): Set not your heat on them, for they are Lasting (only) one hour.

The features of the natural (animal) spirit also are Perishable: Seek the features of that spirit which is above the sky. Its body is on the earth, Like a Lamp, (but) its Light is above the Seventh Roof (0f heaven).

روح حیوانی مانند تن خاکی، خود و هر آنچه دارد عاریتی و ناپایدار است. پس دل بر آن مبند که فانی و زوال‌ناپذیر است. آن روحی را طلب کن که بر اوج آسمان‌ها بال می‌گشاید. جسم این روح لطیف آسمانی، مانند یک چراغ روی زمین است و نور آن به اوج آسمان‌ها مـی‌رسد. مـولانا بـرای روح چهار سطح بنیادی قائل است: ۱ـ روح حیوانی ۲ـ روح انسانی ۳ـ روح مَلَکی یا روح جبرئیل، و ۴ـ روح محمّدی یا روح اولیا. بالاتر از آخرینِ این مراتب، خدا هست که فراتر از روح است. روح حیوانی یا طبیعی میان انسان و حیوانات مشترک است. با بدن به وجود می‌آید و مانند بدن به پایان می‌رسد. مشخصه و وصف بارز آن کثرت و پراکندگی است برخلاف مراتب بالاتر روح که همگی

YOUR PHYSICAL attributes, like your body, are merely borrowed. Do not set your heart on them, for they are transient and only last for an hour. Your spirit by contrast is eternal: your body is on this earth, like a lamp, but its light comes from that everlasting Source above.

برخوردار از وحدت‌اند. (بنگرید به راه عرفانی عشق، تعالیم معنوی مولوی/ ۳۵-۳۴). «حلیه روح طبیعی» یا حیوانی عبارت است از اموری از قبیل خوردن و خوابیدن و سایر فعالیت‌های متعارف زیستی. امّا «حلیهٔ آن جان» شامل اموری است که با بُعد اخلاقی و معنوی و الهی انسان ارتباط دارند.

«آدمی دو چیز است: آنچه در این عالَم قوّت حیوانیت اوست این شهوات است و آرزوها، امّا آنچه خلاصهٔ اوست غذای او، علم و حکمت و دیدار حقّ است. آدمی را آنچه حیوانیت اوست از حق گریزان است و انسانیت‌اش از دنیا گریزان» (*فیه‌مافیه/ ۵۷ـ۵۶*). «بارنامهٔ روح حیوانی‌ست این/ پیشتر رو، روحِ انسانی ببین، بگذر از انسان هم و از قال و قیل/ تا لبِ دریایِ جانِ جبرئیل، بعد از آنت جانِ احمد لب گزد/ جبرئیل از بیم تو واپس خَزَد، گوید ار آیم به قدر یک کمان/ من به سوی تو بسوزم در زمان» (*مثنوی ۴/ ۹۰ـ۱۸۸۷*).

﴿۴۶﴾

هدف زندگی

رَبُّ‌الْعِباد/ نردبانی پیش پای ما نهاد

پـایه پـایه رفت بـاید سـوی بـام (هست جَبری بودن اینجا طمع خام)
پای داری چون کنی خود را تو لنگ دست داری چون کنی پـنهان تـو چـنگ
حـاملی مـحمول گـرداند تـو را قـابلی مـقبول گـرداند تـو را
قـابل امـر ویـی قـایل شـوی وصل جویی بعد از آن واصل شوی[1]

(مثنوی ۱/ ۷ـ۹۳۶؛ ۳۱ـ۹۲۹)

۱ـ در حکایت نخچیران و شیر در دفتر اول مثنوی با عنوان آغازین «بیان توکّل و ترک جـهد گـفتن نخچیران به شیر» مولانا بحث توکّل و جبر و اختیار را در قالب گفتگوی میان شیر و حیوانات دیگر مطرح می‌کند. نخچیران جانب توکّل محض و دوری از کوشش را می‌گیرند و شیر را بـه تسـلیم و توکّل مطلق و کنار گذاشتن جهد و تلاش دعوت می‌کنند «آنکه او از آسمان باران دهد/ هم تواند که او ز رحمت نان دهد.»(مثنوی ۱/ ۹۲۸). شیر این را تأیید می‌کند و می‌گوید: ولی خدا نـردبانی هـم پیش پای ما گذاشته و برای رسیدن به مقصود، خود ما هم باید تلاش و کوشش کنیم و در عین حال به خدا هم توکّل کنیم. خدا به ما دست و پا داده و این خود نشان می‌دهد که ما توان و اختیار داریم، مثل اربابی که به دست غلامش بیل می‌دهد و بدون آنکه سخنی بگوید مـعلوم است کـه از او کـار می‌خواهد.

پس نباید خود را کاملاً عاجز و ناتوان بپنداریم و به این دلیل یا بهانه کـه تـوکّل و رضـا پـیشه کرده‌ایم رعایت و توجّه به علل و اسباب طبیعی را نادیده انگاریم. توکّل منافاتی با جـهد و تـلاش آدمی ندارد. «جهد می‌کن تا توانی ای کیا/ در طریق انبیا و اولیا، با قضا پنجه زدن نبود جهاد/ زانکه

THE PURPOSE OF LIFE

GOD sins placed a ladder before our feet: we must climb it, step by step.
You have feet: why pretend to be lame? You have hands: why conceal the fingers that grip? ...
If you bear God's burden, He will raise you up.
If you accept His commands, IIe will shower you with His grace and bounty.
If you seek union with Him, you will become united for evermore.

این را هم قضا بر ما نهاد»(*مثنوی ۱/ ۶-۹۷۵*). «خدای داد دو دستت که دامن من گیر / بداد عقل که تا راه آسمان گیری» (*/ ۳۲۵۴۵*). «با توکّل زانوی اشتر ببند». مولانا در اینجا بدون آنکه وارد مباحث دشوار فلسفی و کلامی بشود با توجّه دادن به تجربیات عادی و دقت‌نظر در آنها، از ضرورت توأمان «توکّل و جهد» سخن می‌گوید. «دست همچون بیل، اشارت‌های اوست / آخرت‌اندیشی، عبارت‌های اوست»(*مثنوی ۱/ ۹۳۳*): اگر آدمی به عاقبت و سرانجام هر امری بنگرد به پاره‌ای از اشارات الهی پی خواهد برد. و چون تن و جانش را به عبادت و بندگی حقّ بسپارد و از اشارات پروردگار به سادگی نگذرد و آنچه را دست و پا باید انجام دهند انجام دهد خدا او را رفعت و تعالی می‌بخشد. پیش از این، بارِ طاعات و عبادت‌ها را بر دوش داشت و اینک خدا او را سبکبار می‌کند و رنج و سختی انجام آداب و مناسک را بر او هموار می‌سازد. تاکنون پذیرنده (قابل) بود اکنون مقبول درگاه خداست و هرچه بگوید کلام حقّ است. پیشتر در طلب، و جویای وصل بود و اکنون به حقّ واصل شده است.

﴿۴۷﴾

باز از حیوان سوی انسانی‌اش / می‌کشید آن خالقی که دانی‌اش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت / تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت[1]

(مثنوی ۴/ ۴۷_۳۶۴۶)

ما در این دهلیز قاضیِ قضا / بهر دعویِ أَلَستیم و بَلیٰ
که بَلی گفتیم و آن را ز امتحان / فعل و قول ما شهود است و بیان[2]

(مثنوی ۵/ ۵_۱۷۴)

۱ـ ترجمهٔ نیکلسن از دو بیت نخست:

Again, the creator, whom thou Kowest, was Leading him (Man) from the animal (state) towards humanity.

Thus did he advance from clime to clime (from one world of being to another), till he has now become intelligent and Wise and mighty.

خدا، انسان را از مراحل مختلفی می‌گذراند و او را پیوسته به مراتب بالاتر می‌رساند. در اینجا سخن در این است که خدا انسان را از مرحله یا روح حیوانی به مرحله یا روح انسانی می‌کشاند. انسان بدین ترتیب مراتب مختلف وجودی را طی می‌کند تا آنکه عاقل و دانا و نیرومند می‌شود. این سیر صعودی به همین جا ختم نمی‌شود و انسان می‌تواند به مراتبِ عقلی بسیار بالاتر هم فرا برود «تا رَهَد زین عقلِ پر حرص و طلب / صد هزاران عقل بیند بوالْعَجَب» (مثنوی ۴/ ۳۶۴۹). بدین ترتیب انسانی که در طفلی، از خر هم کمتر می‌فهمد عوالم متعدّد وجودی را درمی‌نوردد. «خدا قادر است بر همه چیزها، آخر این طفل که اوّل می‌زاید از خر بتر است دست در نجاست می‌کند و به

IT WAS our Creator who led us through the stages of evolution, from the animal state to the human. His purpose was to make us intelligent and aware, so that we might know Him.

THE WORLD is like a courtroom, with God as our judge. are called upon to fulfill our covenant with God, who asked, "Am I not your Lord?" To which we answered, "Yea." And since here on earth we are on trial, our every word and action form the witnesses to and the evidence of that agreement.

دهان می‌برد تا بلیسد، مادرْ او را می‌زند و منع می‌کند. خر را، باری، تمیز هست وقتی که بول می‌کند پای‌ها را باز می‌کند تا بول بر او نچکد چون آن طفل را که از خر بتر است حقّ تعالی آدمی تواند کردن خر را اگر آدمی کند چه عجب؟ پیش خدا هیچ چیزی عجب نیست. در قیامت همهٔ اعضای آدمی یک یک جدا جدا، از دست و پای و غیره، سخن می‌گویند» *(فیه‌مافیه/ ۱۰۷)*. ۲ـ دو بیت آخر: اشاره است به آیه ۱۷۳ سورهٔ اعراف: «و پروردگار تو از پشتِ بنی‌آدم فرزندانشان را بیرون آورد. و آنان را بر خودشان گواه گرفت و پرسید: آیا من پروردگارتان نیستم؟ (اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ) گفتند: آری، گواهی می‌دهیم (قالوا بَلیٰ شَهِدْنا) تا در روز قیامت نگویید که ما از آن بی‌خبر بودیم.»

﴿۴۸﴾

در تمامی کارها چندین مکوش — جز به کاری که بُوَد در دین مکوش
عاقبت تو رفت خواهی ناتمام — کارهایت ابتر و نانِ تو خام
وآن عمارت کردن گور و لحد — نی به سنگ است و به چوب و نی لُبد
بلکه خود را در صفا گوری کنی — در مَنیِ او کُنی دفنِ مَنی
خاکِ او گردی و مدفونِ غمش — تا دَمت یابد مددها از دَمَش
گورخانه و قبه‌ها و کنگره — نبود از اصحابِ معنی آن سَره
بنگر اکنون زنده اطلس‌پوش را — هیچ اطلس دست گیرد هوش را
در عذاب منکر است آن جانِ او — کژدم غم در دلِ غمدان او
از برون بر ظاهرش نقش و نگار — وز درون ز اندیشه‌ها او زار زار
وآن یکی بینی در آن دلق کهن — چون نبات اندیشه و شکّر سخن [1]

(مثنوی ۳/ ۳۷ـ۱۲۸)

۱ـ انسان نباید همهٔ همّ و غم و توانایی‌هایش را صرف امور ساده و دنیایی کند بلکه در عین اینکه از امور این دنیا غافل نیست باید تمام همّ و غم خویش را صرف اموری کند که مربوط به دین و آخرت است. اگر غیر از این باشد بدون آنکه توشه‌ای شایسته فراهم کرده باشد از دنیا رخت خواهد بست، در حالی که کارهایش ناقص و نیمه‌تمام برجا مانده است. ساختن و آباد کردن گور و لحد به سنگ و چوب و لبد (= مال فراوان) نیست. گور و سنگ مُجَلّل به کار آخرتِ آدمی نمی‌آید چنانکه مولانا دربارهٔ گورهای کافران می‌گوید: «همچو گور کافرانْ پرحُلَل / اندرون قهرِ خدا عزّ و جَلّ» *(مثنوی ۵/ ۴۱۷)*، بلکه باید با صدق و صفا و پاکْجانی، گوری برای خود فراهم سازد (زاد و توشهٔ راه آخرت برای خود فراهم سازد)، و خودمحوری و خودبینی‌اش را در وجود حقّ فانی کند. باید از انانیت برهد و بندگی پیشه کند. باید خاک درگاه پروردگار شود و در عشق او مستغرق تا نسیم رحمت الهی

DO NOT strive so much to achieve your worldly ambitions; strive only in your religious affairs.
Otherwise at the end your life will be unfulfilled, your bread unbaked.
Your sepulchre is not beautified by means of stone, wood, and plaster;
But by digging for yourself a grave of spiritual purity and burying yourself in His Self,
And by becoming His dust and immersing yourself in the love of God, so that His breath fills and inspires you.
A tomb adorned with domes and turrets is not desirable to the followers of truth.
Look at a man decked in satin - how does his lavish dress help his understanding at all?
His soul writhes in torment, the scorpion of anguish embedded in his grief-stricken heart.
His physical appearance is embellished with embroidery and decorations, but inside he is moaning, consumed with bitter thoughts,
While another passes, his cloak old and patched, but his thoughts are as sweet as the sugar-cane, his words like honey!

او را فرا گیرد و مدد رساند. اهل معنی، دینداران و مؤمنان، مقبره و گنبد و بارگاه‌های (باشکوه و مجلّل)، مقبول‌شان نیست. مولانا در اینجا باز از اهمیت «بودن» یا «شدن» سخن می‌گوید در برابرِ «داشتن»: آنچه خارج از ماست و جزو دارایی‌های مادی ماست توشهٔ آخرتمان نیست بلکه ایمان و اخلاص و بندگی و پاک جانی و رستن از خودمحوری و خودپرستی، و عمل نیک است که همچون یاری زیبا مونس و همدم سفر آخرتمان خواهد بود. برای آنکه این مطلب روشن‌تر شود کافی است مثلاً به آدم زندهٔ غافلی که لباس‌های فاخر و حریر بر تن می‌کند توجّه کنیم. آیا چنین لباس‌هایی بر عقل و هوش او می‌افزاید؟ جانش در عذابی سخت است و عقرب غم در دل اندوهگین او لانه کرده. در مقابل، شخص دیگری را می‌بینیم که جامه‌ای کهنه و مندرس پوشیده امّا اندیشه و گفتاری شیرین و پرطراوت دارد.

﴿۴۹﴾

فعل و قول آمد گواهان ضـمیر — زین دو بر باطن تو استدلال گیر
جان چنین افعال و اقوالی نمود — بر مـحکِّ اَمـر جـوهر را بسُـود

اندک انـدک مـی‌ستاند آن جـمال — اندک اندک خشک می‌گردد نهال
رو نُـــعَمِّرْهُ نُـــنَکِّسْهُ بـــخوان — دل طلب کن، دل منه بر استخوان[1]

(مثنوی ۲/ ۱۵_۷۱۴)

این جهان زندان و مـا زنـدانـیان — حفره کن زندان و خود را وا رهان[2]

(مثنوی ۱/ ۹۸۲)

۱ـ دو بیت دوّم: خدا زیبایی و جمال را اندک اندک از آدمی می‌گیرد و بدین ترتیب زیبایی به همان منبعی که به آن تعلّق داشت بازمی‌گردد. معشوقی که پیش از این، مانند فرشته زیبا و جمیل بود به «پیره‌خر»ی بدل می‌شود که یادآور دیو است!

چون فرشته بُود همچون دیـو شـد — کـه آن مـلاحت در او عـاریّه بُـد

(مثنوی ۲/۷۱۳)

مصراع اوّل بیت چهارم، اشارت به آیهٔ ۶۸ سورهٔ یس ۳۶ دارد: «وَ مَن نُعَمِّرْهُ نُنَکِّسْهُ فِی‌الْخَلْقِ اَفَلا یَعْقِلون»: و هرکه را عمر دراز دهیم، او را (از نظر) خلقت فروکاسته و شکسته می‌گردانیم، آیا نمی‌اندیشند؟

۲ـ این جهان زندان است و ما زندانیانِ آن هستیم پس به جای آنکه بدان خود گیریم و آن را آرایش و

OUR Words and actions testify to our hidden thoughts; together they express our inner spirit. This is our life's testimony, our purpose here on earth: to manifest the very nature of our spirit, which is touched by the spirit of God.

LITTLE BY little God takes away human beauty:
little by little the sapling withers.
Go, recite, "To whomever we give a length of days,
we also cause them to decline."
Seek the spirit;
do not set your heart on bones.

THE WORLD is a prison and we are the prisoners:
Dig a hole in the prison wall and let yourself out!

تزیین کنیم و منزلگاه ابدیِ خود بپنداریم باید روزنه‌ای برای نجاتمان در آن پدید آوریم، نه آنکه روزنه‌های موجود را هم ببندیم و خود را بیشتر اسیر و زندانی کنیم. دربارهٔ تمثیل ارتباط میان دنیا و آخرت آمده که دنیا مزرعهٔ آخرت است، یا دنیا محل گذر است. و مولانا در اینجا دنیا را زندان می‌خواند. اینها همه تعابیری‌ست از آخرت‌اندیشی و توجّه به عاقبت امور و ضرورتِ مطلق جان و دل سپردن به افق‌های متعالی عالم وجود. ابیات بعدی، مقصود مولانا را روشن‌تر می‌کنند: «چیست دنیا از خدا غافل بُدَن/ نی قماش و نقره و میزان و زن، مال راکز بهر دین باشی حَمول/ نِعْمَ مالٌ صالحٌ خواندش رسول، آب در کشتی هلاک کشتی است/ آب اندر زیر کشتی پُشتی است» (**مثنوی ۱/ ۹۸۳-۵**).

﴿۵۰﴾

گوید ای اجـزای پستِ فـرشی‌ام　　غربتِ من تـلخ‌تر مـن عـرشی‌ام
مـیل تـن در سبزه و آبِ روان　　زان بُـوَد کـه اصـلِ او آمـد از آن
میلِ جان اندر حیات و در حی است　　زانکه جانِ لامَکان اصلِ وی است
میلِ جـان در حکـمت است و در عـلوم　　میلِ تن در باغ و راغ است و کُـروم[۱]
(مثنوی ۳/ ۹ـ۴۴۳۵)

در زمین مردمان خـانه مکـن　　کارِ خود کن کار بیگانه مکـن
کیست بیگانه؟ تنِ خاکی تـو　　کز برای اوست غمناکـی تـو
(مثنوی ۲/ ۴ـ۲۶۳)

۱ـ عنوان این ابیات در مثنوی بدین شرح است: «منجذب شدن جان نیز به عالمِ ارواح و تقاضایِ او و میل او به مَقَرِّ خود و منقطع شدن از اجزای اجسام که کندهٔ پای بازِ روح‌اند» *(مثنوی ۳/ پیش از بیت* **۴۴۳۵**). مولوی در این ابیات و ابیات پیش از آن به دو بعد یا ساحتِ وجود انسان اشاره دارد: بـعد ظاهری و دنیوی انسان و بعد باطنی و روحانی او. مولوی بنابر طبیعیات قدیم از تألیف چهار عنصر در وجود انسان سخن می‌گوید که هریک بنابر سرشت خویش می‌کوشند به اصل‌شان باز بپیوندد. این عناصر مانند پرندگانی هستند که می‌خواهند به سوی اصل خود بازگردند. امّا حکمت و مشیّت خدا این عناصر را در وجود آدمی، تا هنگام بیماری و مرگ در پیوند بـا هـم نگـاه مـی‌دارد. مـولانا می‌گوید وقتی اجزاء ظاهری انسان این گونه می‌کوشند به اصل خود بپیوندند و تلخی غم غربت را حسّ می‌کنند، روح که اصل و مبدأ او بسیار متعالی‌تر است احساس غربت و دورافتادگی بیشتری می‌کند. اگر تن آدمی میل به طبیعت و امور طبیعی معمولی دارد روح و جان انسان به امور متعالی از جمله حکمت و علم و آگاهی و نهایتاً تقرّب به بارگاه پروردگار متمایل است.

در دفتر چهارم مثنوی، حکایتِ «مجنون و ناقه‌اش» آمده که مجنون با شتر مادّه‌اش عازم دیـار لیلی شد امّا در طول سفر هر لحظه که از خود غافل می‌شد و مهار شتر را شُل می‌کرد، شترش که دل

THE SOUL says to her base earthly parts, "My exile is
more bitter than yours: I am celestial."
The body desires green herbs and running water,
because its origin is from those;
The soul desires life and the Living One, because its
origin is the Infinite Soul.
The desire of the soul is for knowledge and wisdom;
the desire of the body is for orchards, meadows, and vines.
The desire of the soul is for ascent and sublimity; the
desire of the body is for gain and means of self-
indulgence.

DO NOT make your home in other men's land;
Do your own work, not the work of a stranger.
Who is the stranger?
Your earthly body, the source of all your sorrow.

در کُرّه‌اش داشت به عقب بازمی‌گشت تا به کُرّهٔ خود برسد. وقتی مجنون به خود می‌آمد متوجّه می‌شد که فرسنگ‌ها از مقصدش دور شده و در همان راهی که آمده بود عقب رفته است. وقتی مجنون دید که این ماجرا همین‌طور مرتب تکرار می‌شود گفت: ما هر دو عاشق‌ایم و ضد همدیگر، پس همراهان شایسته‌ای برای هم نیستیم. بهتر است از هم جدا شویم. میل او به لیلی بود و میل ناقه به کُرّه.

مولانا از این حکایت برای بیان تمایلات اصلی عقل و نفس یا روح و تن استفاده می‌کند و در پایان می‌گوید:

این دو همره همدگر را راهزن — گمره آن جان که او فرو ناید ز تن
جان ز هجر عرش اندر فاقه‌ای — تن ز عشق خارْبُن چون ناقه‌ای
جان گشاید سوی بالا بال‌ها — در زده تن در زمین چنگال‌ها

همچنین بنگرید به پانوشت‌های ۴۱ و ۷۳.

﴿۵۱﴾

گر تـو عـلّامهٔ زمـانی در جـهان / نک فنای این جهان بین وین زمان

(مثنوی ۱/ ۲۸۴۵)

پـیشه‌ای آمـوختی در کسبِ تـن / چـنگ انـدر پـیشهٔ دیـنی بـزن
در جهان پوشیده گشـتی و غـنی / چون برون آیی از اینجا چون کنی
پیشه‌ای آمـوز کـه انـدر آخـرت / انـدر آیـد دخـل کسب مـغفرت
آن جهان شـهری است پـربازار و کسب / تا نـپنداری کـه کسب اینجاست حَسْب
حقّ تعالی گفت که این کسب جهان / پیش آن کسب است لعب کودکان
این جهان بازیگه است و مرگ شب / بـازگردی کـیسه خـالی پُـر تَعَب
کسب دین عشق است و جذب اندرون / قابلیّت نـور حـقّ را ای حـرون[1]

(مثنوی ۲/ ۱ـ۶۰۰ و ۶ـ۲۵۹۲)

۱ـ مردی که عمرِ خود را صرف «صرف و نحو» کرده بود روزی سوار کشتی می‌شود و در طول سفر با غرور و خودپسندی از کشتیبان می‌پرسد «چیزی از نحو و زبان خوانده‌ای؟ چیزی از زبان می‌دانی؟» کشتیبان در پاسخش می‌گوید: نه. نحوی می‌گوید: باید بدانی که نیمی از عمرت تباه شده است. کشتیبان خاموش ماند و پاسخی نداد. تا آنکه کشتی گرفتار توفان می‌شود و در گردابی هائل فرو می‌افتد، و اینک نوبت کشتیبان است که از آن «نحوی» چیز بسیار مهم‌تری بپرسد: آیا شنا بلدی؟ نحوی می‌گوید: نه. کشتیبان می‌گوید «کُلّ عـمرت ای نـحوی فـناست» چـون «کشـتی غـرق ایـن گرداب‌هاست» اینجا و اکنون باید محو دانست نه نحو. آنگـاه کـه از اوصـاف بشـری بـمیری و از خودپرستی برهی نجات می‌یابی: «چون بمردی تو ز اوصاف بشر / بحرِ اسرارت نهد بر فرقِ سَـر» (مثنوی ۱/ ۲۸۴۳)

EVEN THOUGH in the world you are the most learned scholar of the time,
Behold the vanishing of this world and this time!

YOU HAVE learned a trade in order to earn a living to satisfy the needs of your body: now focus on learning your spiritual trade so that you can look after the needs of your soul. Here in this world you have become rich and wear expensive clothes: when you leave this world, how will you fare? Devote yourself to that spiritual work whose wages are God's forgiveness in the world beyond. It is a city full of barter and wages, but do not imagine that your earnings here will be sufficient. God has said that they are child's play compared to the earnings in the next world.
It is the same when children play at setting up shop: their goods and play money are only of use in their game; they are of no value in the real world. This world is like a playground, and death is night, when you return home with an empty purse, tired out. The wages of religion are love, inner rapture, and nearness to God.

این مردن از اوصاف بشر همان است که مولانا از آن به فقر تعبیر می‌کند و آن را یگانه زاد و توشهٔ راه آخرت می‌داند. «زین همه انواع دانش روز مرگ/ دانش فقر است سازِ راه و برگ» (*مثنوی* ۱/ ۲۸۳۴). دل خوش کردن به قطره دانش‌هایی که داریم و تن نسپردن به سیر و سلوک معنوی و جهان را با همهٔ پیچیدگی‌ها و اسرارش، در ظرف محدود ذهن خود گنجاندن، سرانجام نیکویی ندارد و بدفرجامی آن هنگام مرگ آشکارتر می‌گردد. امّا اگر «فقر» پیشه کند از عنایات خاص الهی برخوردار خواهد شد.

«چون در عالَمِ فقر آمدی و ورزیدی، حقّ تعالی تو را مُلک‌ها و عالم‌ها بخشد که در وهم ناورده باشی و از آنچه اوّل تمنّا می‌کردی و می‌خواستی خجل گردی که «اوه! من به وجود چنین چیزی چنان چیز حقیر چون می‌طلبیدم؟» (*فیه‌مافیه*/ ۱۴۶).

﴿۵۲﴾

صد هزاران فصل داند از علوم   جان خود را می‌نداند آن ظَلوم
داند او خاصیتِ هر جوهری   در بیانِ جوهر خود چون خری
که همی دانم یَجُوز و لایَجُوز   خود ندانی تو یَجُوزی یا عَجُوز
قیمت هر کاله می‌دانی که چیست   قیمت خود را ندانی احمقی‌ست
سعدها و نحس‌ها دانسته‌ای   ننگری تو سعدی یا ناشُسته‌ای
جانِ جمله علم‌ها این است این   که بدانی من کی‌ام در یَومِ دین[1]

(مثنوی ۳/ ۲۶۴۸ـ۲۶۵۴)

۱ـ «می‌گویند پادشاهی پسرِ خود را به جماعتی اهل هنر سپرده بود تا او را از علومِ نجوم و رمل و غیره آموخته بودند و استاد تمام گشته، با کمال کودنی و بلادت روزی پادشاه انگشتری در مشت گرفت فرزند خود را امتحان کرد که «بیا بگو در مشت چه دارم؟»

گفت: «آنچه داری گِرد است و زرد است و مُجَوَّف (= میان تهی) است؟» گفت: «چون نشان‌های راست دادی پس حکم کن که آن چه چیز باشد؟» گفت: «می‌باید که غربیل باشد!»

گفت: «آخر این چندین نشان‌هایی دقیق را که عقول در آن حیران شوند دادی، از قوّت تحصیل و دانش این قدر بر تو چون فوت شد که در مشت غربیل نگنجد؟»

AMAN'S head may be filled with knowledge of meaningless worldly matters, he may be familiar with all the sciences, and yet not know his own soul. He knows the special properties of every substance, but he is as ignorant as an ass about the nature of his own essence. He declares, "I know what is permissible and what is not," but he does not know if his own actions are permissible. He knows the precise value of every article he buys and sells; but in his folly he does not know his own value. He has learned to distinguish auspicious stars from inauspicious ones, but he does not examine his soul to see if he is in a fortunate or poor spiritual state. To know yourself, and to live your life in anticipation of the Day of Judgment, is to master the highest science.

اکنون همچنین علما اهل زمان در علوم موی می‌شکافند و چیزهای دیگر را که به ایشان تعلّق ندارد به غایت دانسته‌اند و ایشان را بر آن احاطت کلّی گشته و آنچه مهم است و به او نزدیک‌تر از همه آن است خودی اوست و خودیِ خود را نمی‌داند. همه چیزها را به حلّ و حرمت حکم می‌کند که این جایز است و آن جایز نیست و این حلال است یا حرام است؛ خود را نمی‌داند که حلال است یا حرام است، جایز است یا ناجایز، پاک است یا ناپاک است» *(فیه‌مافیه/ ۱۷)*.

﴿۵۳﴾

چه عجب گر روحْ موطن‌های خویش / که بُدستش مَسْکَن و میلاد پیش
می نیارد یاد که این دنیا چو خواب / می فرو پوشد چو اختر را سحاب
اجــتهاد گــرم نــاکـرده تــا / دل شــود صـاف و ببیند مـاجَرا
سر برون آرد دلش از بُـخْشِ راز / اوّل و آخـر بـببیند چشم بـاز[1]

(مثنوی ۴/ ۶ـ۳۶۳۲)

۱ـ عجب نیست که روح انسان، اصل و مبدأ و مراحل پیشینِ حیات خود را به یاد نیاوَرَد چون این دنیا مانند خواب آنها را فرو می‌پوشاند همان گونه که ابر ستاره (یا خورشید) را می‌پوشاند و روحْ دیگر به یاد نمی‌آوَرَد که در هبوط و سیر نزولی خود به عالم خاک چه مراتبی را طی کرده است. آدمی اگر سعی و تلاش جدی به خرج ندهد و آینهٔ دل خود را صاف و صیقلی نکند حقیقت و اصل این ماجرا یعنی سیر نزولی خود و راز هستی را درک نخواهد کرد. امّا اگر چنین کند راهی به اسرار الهی

WHY ARE you surprised that a human spirit cannot remember where it came from, where it came into being and resided before it was born? In this dream-like world, the human spirit is shrouded by a veil as clouds block out the stars, so it can no longer see its former spiritual abode. The task of the human spirit on earth is to purify its heart to enable it to see through the veil and focus on the spiritual realm. The heart must pierce the mystery of this life and see the beginning and the end with unclouded vision.

خواهد یافت و حقایقی از عالمِ هستی بر وی آشکار خواهد شد. عرفا از سیر نزولی و سیر صعودیِ روح سخن می‌گویند. سیر نزولی همان است که در قرآن از آن به هبوط یاد شده است. از سوی دیگر، معراج پیامبر (ص) نمونهٔ اعلای سیرِ صعودی آدمی‌ست. برای تفصیل این مطلب بنگرید به راه عرفانی عشق، تعالیم معنوی مولوی/ ۹۶-۸۴

﴿۵۴﴾

ای میسَّر کرده ما را در جهان / سُخره و بیگار، ما را وا رهان
طعمه بنموده به ما و آن بوده شصت / آن‌چنان بنْما به ما آن را که هست [۱]

(مثنوی ۲/ ۷ـ۴۶۶)

اوّلِ فکر، آخِر آمد در عمل / (بُنیتِ عالَم چنان دان در ازل)
میوه‌ها در فکرِ دل اوّل بُوَد / در عمل ظاهر به آخر می‌شود
چون عمل کردی شجر بنْشاندی / اندر آخر حرفِ اوّل خواندی [۲]

(مثنوی ۲/ ۲ـ ۹۷۰)

از آدمی ادراک و نظر باشد مقصود

(مثنوی/ ۱۰۹۰۶)

۱ـ خداوند این را ممکن و میسّر ساخته که در این جهان کار بی‌مزد و بی‌فایده انجام دهیم. خدایا ما را از این وضع نجات بخش، از اینکه در برابر دامی قرار بگیریم و آن را شکارِ خویش بپنداریم. (شست یعنی قلّاب ماهیگیری). پس حقیقت اشیاء و امور را به ما بنما، هر چیزی را همان گونه که واقعاً هست به ما نشان ده تا کاری نکنیم که بی‌فایده باشد. اگر حقیقت همهٔ امور به راحتی دیده می‌شد پیامبر(ص) با آن همه عظمت از خدا نمی‌خواست که همه چیز را همان گونه که هستند به وی نشان دهد. «اگر هرچه رو نمودی آن چنان بودی، پیغامبر با آن چنان نظر تیز منوَّر و منوِّر فریاد نکردی که ارنی الاشیاء کماهی» *(فیه‌مافیه/ ۵)*.

در همین مورد می‌توان به حکایتی اشاره کرد که در دفتر دوم مثنوی آمده است: در عهد عُمَر عده‌ای به همراه عمر به سر کوهی می‌روند تا هلال ماه را رؤیت کنند. در این میان یکی می‌گوید: من هلال را دیده‌ام. عمر به جهتی که او نشان می‌داد نگاه می‌کند امّا چیزی نمی‌بیند پس به او می‌گوید: تو خیال کرده‌ای که هلال ماه را دیده‌ای. دستی بر ابرویت بکش و آن را مرتب کن و دوباره ببین. او چنین می‌کند و دیگر هلالی نمی‌بیند. معلوم شد که مویی از ابرویش جلوی چشمش آمده و او آن را

O YOU, who have made it easy for us to labor fruitlessly
and without reward in this world,
Deliver us!
To us it seems a tempting bait, but it is really a hook:
Show it to us as it really is.

THE BEGINNING, which is thought,
finds its end in action.
The fruits are first in our thoughts,
but only in the end are they truly seen.
When you have done the work
and planted the tree,
When the fruit appears,
you read the first words.

GOD'S PURPOSE for man is to acquire a seeing eye and an understanding heart.

به صورت هلال دیده بود. وقتی یک موی کج می‌تواند چنین تأثیری داشته باشد اگر همهٔ اجزاء آدمی ناراست باشد چه می‌شود؟ «راست کن اجزات را از راستان/ سر مکش ای راست رو زان آستان»(*مثنوی* ۲/ ۱۲۱).

۲ـ مولانا ضمن بحثی دربارهٔ اعراض، به عنوان مثال می‌گوید: خانه‌یی که ساخته می‌شود ابتدا طرح و نقشه و «فکر» مربوط به آن در ذهن مهندس است. اساساً اصل و گوهر هر حرفه و پیشه‌ای، فکر و اندیشه است. مثال دیگر این قضیه، میوه‌هایی است که از درختان حاصل می‌شود. باغبان با «فکر اولیه‌ای» که در مورد میوه‌ها دارد درخت می‌نشاند و پس از مراقبت و شاخ و برگ یافتن و رشد درخت، میوه‌ها ظاهر می‌شود. پس آنچه در آخر ظاهر می‌شود در حقیقت مقدّم بر چیزهای دیگر است. این، اساس و بنیان عالمِ وجود است.



هرچه جز عشق خدای احسن است | گر شکر خواری‌ست آن جان کندن است
چیست جان کندن؟ سوی مرگ آمدن | دست در آب حیاتی نازَدَن[۱]

(مثنوی ۱/ ۸۷ـ۳۶۸۶)

۱ـ «عشق آدمی را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: عشق حقیقی یا عشق به خدا، و عشق مجازی یا عشق به چیزهای دیگر. امّا با بررسی دقیق‌تر می‌توان دید که همهٔ عشق‌ها درواقع عشق به خداست چراکه هر موجودی انعکاس یا سایهٔ اوست. پس تفاوت میان این دو نوع عشق آن است که بعضی مردم می‌دانند که فقط خدا واقعاً وجود دارد و عشق‌شان را تنها به او معطوف می‌کنند ولی دیگران برای مطلوب‌های مختلف وجود مستقل قائل می‌شوند و به همین خاطر عشق‌شان را متوجّه آن امور می‌کنند. امّا از آنجاکه عشق به ما سوی الله از عشق به پروردگار سرچشمه می‌گیرد سرانجام به او منتهی می‌شود. یک یک اموری که انسان به آنها دل می‌بندد بی‌وفایی‌شان را نشان می‌دهند و انسان عشق‌اش را متوجّه چیزی دیگر می‌کند. هرچند، بسیاری از آدم‌ها معشوق حقیقی را تا پیش از مرگ پیدا نمی‌کنند یعنی زمانی که برای تقرّب جُستنِ به او بسیار دیر است. امّا صوفی در همین دنیا به کشف این حقیقت نائل می‌شود که فقط یک معشوق وجود دارد. او همهٔ عشق‌های مجازی را بی‌روح و موهوم می‌یابد» (راه عرفانی عشق، تعالیم معنوی مولوی/ ۲۳۲).

EVERYTHING, EXCEPT love of the most beauteous God, even though outwardly it seems as pleasant as eating sweets, is in reality an agony of spirit. What is meant by agony of spirit? It is to advance toward physical death without drinking the Water of Life.

در فیه‌مافیه / ۳۵ نیز آمده است که «همهٔ آرزوها و مهرها و محبّت‌ها و شفقت‌ها که خلق دارند بر انواع چیزها، به پدر و مادر و دوستان و آسمان‌ها و زمین‌ها و باغ‌ها و ایوان‌ها و علم‌ها و عمل‌ها و طعام‌ها و شراب‌ها، اولیا این همه [را] آرزوی حقّ دانند و آن چیزها جمله، نقاب‌هاست. چون از این عالَم بگذرند و آن شاه را بی این نقاب‌ها ببینند بدانند که آن همه، نقاب‌ها و روپوش‌ها بود مطلوب‌شان در حقیقت آن یک چیز بود. همهٔ مشکل‌ها حل شود و همه سؤال‌ها و اشکال‌ها راکه در دل داشتند جواب بشنوند و همه عیان گردد.» در مناقب‌العارفین ۱/ ۳۹۶، این حکایت راجع به مولانا آمده که روزی از مولانا سؤال شد که این حدیث که اکثرُ اهْلِ الْجَنَّةِ البُلْه چه معنایی دارد؟ مولانا در پاسخ گفت: «اگر ابله نبودندی کی به جنّت وانهار خرسند شدندی؟ جایی که دیدارِ یار است چه جای جنّت و انهار است؟... پس هر دون همّتی که به تفرّج باغ بسته شد از دیدار باغبان محروم ماند.

جنت مرا بی‌روی او، هم دوزخ است و هم عدو　　　من سوختم زین رنگ و بو، کو فَرِّ انوارِ بقا»

﴿۵۶﴾

زندگی پس از مرگ

جنازه‌ام چو بِبینی، مگو: فِراق، فِـراق
مرا وصال و مُـلاقاتْ آن زمـان بـاشد
مرا به گور سِپاری، مگـو: وَداع، وَداع
که گورْ پردهٔ جـمعیّتِ جِـنان بـاشد[1]

(دیوان/ ۹۱۱)

۱ـکل غزل مولانا بدین شرح است:

به روز مرگ چو تابوت من روان باشد / گمان مَبَر که مرا دردِ این جهان باشد، برای من مگری و مگو: دریغ، دریغ / به دوغِ دیو دراُفتی دریغ آن باشد، فرو شدن چو بدیدی برآمدن بِنگر / غروبِ شمس و قمر را چرا زیانَ باشد؟، تو را غروب نماید ولی شُرُوق بُوَد / لَحَدْ چو حَبْس نماید، خَلاصِ

A LIFE BEYOND

DO NOT cry, "Alas, you are gone!" at my graveside:
For me, this is a time of joyful meeting!
Do not bid me, "Farewell" when I am lowered into my grave:
I have passed through the curtain to eternal grace!

جان باشد، کدام دانه فرو نرفت در زمین که نَرُست؟/ چرا به دانه انسانَتْ این گمان باشد؟، کدام دَلْو فرو ریخت و پُر بُرون نامَد/ ز چاهْ یوسفِ جان را چرا فغان باشد؟، دهان چون بَستی ازین سویْ آن طَرَف بِگُشا/که های هویِ تو در جَوّ لامکان باشد» *(دیوان/ ۹۱۱)*.

﴿۵۷﴾

مرگ که این جمله از او در وَحشتَند — می‌کنند این قوم بر وی ریشخند
کس نـیابد بـر دل ایشان ظـفر — بر صدف آید ضرر نی بـر گُـهَر [1]

(مثنوی ۱/ ۹۶ـ۳۴۹۵)

این جهان و راهش ار پیدا بُـدی — کم کسی یک لحظه‌ای آنجا بُدی

(مثنوی ۱/ ۲۱۰۱)

اگـر بـر گـورِ مـن آیـی زیـارت — (تو را خَرپُشته‌اَم رَقْصان نِـمایَد)
مَـیا بـی‌دَفْ بـه گـورِ مـن، بـرادر — که در بَـزمِ خـدا غـمگین نَشـایَد

(دیوان/ ۶۸۳)

۱ـ مقصود از «این قوم» که از مرگ بیم و هراسی ندارند و آن را ریشخند می‌کنند چنانکه از ابیات پیش از آن معلوم است کسانی است که آینهٔ وجود خود را صاف و صیقلی ساخته‌اند و از اوصاف ناپسند و «فکر و ذکر اختیاری» رهایی یافته‌اند و به عین‌الیقین رسیده‌اند. نمونه‌ای از این مردان حقّ بلال است. چون بلال سخت بیمار و ضعیف شد و در بستر مرگ افتاد همسرش از اندوه و غم سخن می‌گفت امّا بلال مرگ را لذّت و خوشی می‌دید. او در پاسخ همسرش می‌گوید: تاکنون در غم و اندوه بودم امّا اکنون در عین طرب و شادمانی‌ام. بلال همین‌طور که این سخنان شورمندانه را بر زبان می‌راند سیمایش مانند گل‌های پرطراوت و رنگارنگ می‌درخشید. همسرش به او می‌گوید: ای نیکو سیرت بدرود. امّا بلال می‌گوید: نه. این فراق نیست بلکه پیوستن به خویشان همدل است و باز رسیدن به وطن. «گفت: نه نه، بلکه امشب جانِ من / می‌رسد خود از غریبی در وطن» *(مثنوی ۳/ ۳۵۲۹)*.

EVERYONE is so frightened of death,
But the true Sufis just laugh;
Nothing overpowers their hearts.
What strikes the oyster shell
Does not harm the pearl.

IF THE spiritual universe and the way to it were shown,
No one would remain in this world for a single moment.

WHEN I die and you wish to visit me,
Do not come to my grave without a drum,
For at God's banquet mourners have no place.

مرگ مانند ویران کردن «خانه مختصر»، برای ساختن خانه‌ای عظیم و باشکوه است.

چون زین قفص بِرَستی در گلشن است مسکن
چون این صدف شکستی چون گوهر است مردن،
چون حقّ تو را بخواند سوی خودت کشانَد
چون جنت است رفتن، چون کوثر است مردن

(دیوان/ ۹ـ۲۱۴۷۸)

﴿۵۸﴾

همچنان دنیا که حُـلم نـایم است — خفته پندارد که این خود دائم است
تـا بـرآیـد نـاگـهان صـبح اجـل — وا رهـد از ظـلمت ظـنّ و دَغَـل
خنده‌اش گیرد از آن غم‌های خویش — چون ببیند مُسْتَقَر و جای خـویش
هرچه تو در خواب بینی نیک و بد — روز مَحْشَر یک به یک پیدا شـود
آنچه کردی اندر این خواب جهان — گـرددت هـنگام بـیداری عـیان
تا نپنداری که این بد کـردنی‌ست — اندر این خواب و تو را تعبیر نیست
بلکه این خنده بود گریه و زَفـیر — روزِ تعبیر ای سِـتَمگر بـر اسـیر
گریه و درد و غـم و زاریِّ خـود — شادمانی دان بـه بـیداریِّ خـود[1]

(مثنوی ۴/ ۶۱ـ۳۶۵۴)

خاکْ امین و هرچه در وی کاشتی — بـی‌خیانت جـنسِ آن بـرداشـتی
تـا نشـان حـقّ نـیارد نـوبهار — خـاک سِـرها را نکـرده آشکـار[2]

(مثنوی ۱/ ۵۱۱ و ۵۰۹)

۱ـ دنیا مانند خواب است ولی آنکه خوابیده گمان می‌کند که خوابْ پایدار است، تا آنکـه نـاگـهان صبح مرگ فرامی‌رسد و آدمی از تاریکی پندار و مکر دنیا رهایی می‌یابد. درواقع دنیا، خوابی است که پایدار نیست بلکه زمانی به پایان می‌رسد و بیداری و «تعبیر»ی به دنبال خواهـد داشت. زفـیر یعنی شیون، ناله.

مولانا در ابیاتی با عنوان «تشبیه دنیا که به ظاهر فراخ است و به معنی تنگ و تشبیه خواب که خلاص است از این تنگی» تعابیر دیگری هم در مورد «تنگی» دنیا و «فراخی» عـالم غـیب دارد از جمله تشبیه دنیا به گرمابه و گرمای خفقان‌آور آن، یا راه رفـتن بـا کـفشی تـنگ در بـیابانی فـراخ و گسترده که وقتی آن را از پا درمی‌آوریم احساس گشودگی و راحتی می‌کنیم. «خوابِ تـو آن کـفش بیرون کردن است/ که زمانی جانت آزاد از تن است، اولیا را خواب مُلک است ای فلان/ همچو آن اصحاب کهف اندر جهان، خواب می‌بینند و آنجا خواب نه/ در عدم در می‌روند و باب نه» (مثنوی ۳/ ۴ـ۳۵۵۲).

THIS WORLD is like a dream, but you, the sleeper, imagine it is real,
Until suddenly death dawns and you will be released from the night of opinion and falsehood.
You will laugh at the sorrows that beset your earthly existence when you see your permanent dwelling-place.
On waking you will become aware of everything you did in your sleep in this earthbound existence.
Do not imagine that your deeds will be regarded merely as evil actions committed while asleep, with no consequences for you.
But in the hour of awakening your tears of grief and wails of lamentation will turn to joy!

THE SOIL is faithful to its trust:
Whatever you have sown in it, you reap the same.
But until springtime brings the token of God,
The soil does not reveal its secrets.

۲ـ پرتو معرفت الهی بر خاک تابیده، از همین رو خاک پذیرنده و پرورش دهندهٔ دانه شده است. «پرتو دانش زده بر خاک و طین / تا شده دانه پذیرنده زمین» *(مثنوی ۱/ ۵۰۸)*. خاک امین و درستکار است و هر چیزی که در آن بکاریم زمین بی‌آنکه خیانتی کند آن دانه را به خوبی پرورش می‌دهد و شکوفا می‌سازد. هرگز از گندم جو یا از جو گندم نمی‌رویاند. زمین این امانتداری را از امانت الهی یافته است، از عدالت و امانتی که آفتاب حقّ بر آن تابانده است. «این امانت زان امانت یافته‌ست / که آفتابِ عدل بر وی تافته‌ست» *(مثنوی ۱/ ۵۱۰)*. تا زمانی که فرمان الهی در نوبهار فرا نرسد خاکِ زمین اسراری راکه در خود نهفته دارد آشکار نمی‌سازد.

﴿۵۹﴾

تن چو مادر طفلِ جان را حامله
مــرگ دردِ زادن است و زلزله
جمله جان‌های گـذشته مـنتظر
تا چگـونه زایـد آن جـان بَـطِر [1]

(مثنوی ۱/ ۱۵ـ۳۵۱۴)

از صفاتش رُسته‌ای واللّه نخست
در صفاتش باز رو چالاک و چُست

(مثنوی ۳/ ۴۱۸۲)

چنگ لُوکم چون جَنین اندر رَحِم
(نُه مَهه گشتم شد این نُقلان مهم)
گــر نـباشد دردِ زَه بــر مــادرم
مــن در ایــن زنـدان مـیانِ آذرم
مادرِ طبعم ز دردِ مـرگِ خـویش
می‌کند ره (تا رهد بَـرّه ز مـیش)
دردِ زه گــر رنــجِ آبســتان بُـوَد
بر جنین اشْکستنِ زنـدان بُـوَد [2]

(مثنوی ۳/ ۶۰ـ۳۵۵۶)

۱ـ تن مانند مادر، طفل جان را حامله است یعنی حامل روح است. مرگ نیز مـانند زایـمان و درد و لرز ناشی از آن است که با وقـوع آن، روح زاده مـی‌شود یـعنی از قـالب تـن جـدا مـی‌شود و تـولّد دوباره‌ای می‌یابد. مولانا با این تـمثیل زیبا پیوند عمیق میان مرگ و زندگی را بـیان مـی‌کند و نشـان می‌دهد که مرگ شروع زندگی دیگری است. وقـتی روح بـدین تـرتیب زاده شـد، هـمهٔ روح‌هـای گذشته که منتظر بودند تا ببینند با مرگِ آن تن، چه روحی از او زاده می‌شود درمی‌یابند که او بهشتی است یا دوزخی؟ گرچه، مولانا معتقد است که عده‌ای (مانند زید ابن حارث در حکـایت پـیامبر و زید در دفتر اوّل مثنوی بیت ۳۵۰۰) به نور معرفت حقّ در همین جهان این را می‌دانند. به هر حال، «خلق در بازار یکسان می‌روند/ آن یکی در ذوق و دیگر دردمند، همچنان در مرگْ یکسان می‌رویم/ نیم در خُسران و نیمی خسرویم» *(مثنوی ۳/ ۱۶ـ۳۵۱۵)*.

THE BODY, like a mother, is pregnant with the spirit-child: death is the pangs and throes of giving birth. All the spirits who have passed on to the next life are waiting anxiously to see how that proud spirit will be born.

GOD GAVE you life and bestowed on you His attributes; eventually you will return to Him.

DEATH IS in reality spiritual birth, the release of the spirit from the prison of the senses into the freedom of God, just as physical birth is the release of the baby from the prison of the womb into the freedom of the world. While childbirth causes pain and suffering to the mother, for the baby it brings liberation.

۲ـ چَنگلُوک یعنی آدمی که دست و پایش کج و ضعیف و ناتوان است. در پانوشت ۵۸ از «تنگی» این دنیا و رنج و محنتِ روح در این تنگی سخن رفت. مولوی در اینجا از تمثیل جنین و رحم استفاده می‌کند: روح، خود را در این دنیا مانند جنینی که در رحم مادر است درمانده و دست و پا بسته می‌یابد که اگر مادر، درد زایمان پیدا نکند، از زندان بلاخیز و آتشناک دنیا رهایی نخواهد یافت. مقصود از مادر طبع، طبیعت آدمی‌ست، جنبه‌های جسمانی و مادی او. روح مانند جنین در درون این طبع و این دنیاست. در احادیث هم آمده که «رحلت مومن از دنیا به آخرت، درست مانند نقل مکان نوزاد از تنگنا و ظلمت رحم به فراخنای دنیا است» *(احادیث و قصص مثنوی/ ۳۱۸)*.

﴿۶۰﴾

و آنکه ایشان را شَکَر باشد اجل چون نظر شان مست باشد در دُوَل؟
تلخ نبْوَد پیش ایشان مرگ تن چون روند از چاه و زندان در چمن
وا رهیدند از جهان پیچ‌پیچ کس نگرْید بر فوات هیچ هیچ
بُرجِ زندان را شکست ارکانی‌ای هیچ از او رنجد دل زندانی‌ای؟
کهای دریغ این سنگ مرمر را شکست تا روان و جان ما از حبس رست
آن رخامِ خوب و آن سنگ شریف بُرجِ زندان را بهی بود و الیف
چون شکَستش تا که زندانی برست (دستِ او در جرمِ این باید شکست)
هیچ زندانی نگوید این فشار جز کسی کز حبس آرندش به دار
تلخ کی باشد کسی را کِش برند از میان زهرِ ماران سوی قند؟
جانْ مجرَّد گشته از غوغای تن می‌پرد با پرِّ دل بی‌پایِ تن

۱ـ «در ابتدای خلقت جسم آدم (ع)» خدا به فرشتهٔ مقرّبِ خود جبرئیل «اشارت کرد که برو از زمین مشتی خاک برگیر و به روایتی از هر نواحی مشت مشت برگیر، جبرئیل به زمین آمد تا در اجرای امر پروردگار مشتی خاک برای آفرینش جسم آدم، از آن برگیرد. امّا زمین ناله و تضرّع کرد و او را به خدا سوگند داد که از او دست بردارد و او را وارد «کشاکش‌های تکلیف و خطر» نکند (گویی زمین می‌دانست که انسانی که جسمش از خاک او آفریده می‌شود تکلیف و مسئولیت خطیری در برابر پروردگار بر عهده خواهد گرفت). زمین آنقدر سخنان سوگناک گفت که جبرئیل بدون آنکه خاکی بردارد به نزد خدا رفت. پس خداوند میکائیل و سپس اسرافیل را به زمین فرستاد امّا این دو فرشته هم از ناله و شیون زمین متأثر شدند و دست خالی بازگشتند.

آنگاه، پروردگار عزرائیل را به زمین گسیل کرد این بار هم زمین شروع به ناله و زاری کرد و او را سوگند بسیار داد که خاکی از او برگیرد و او را وارد سرنوشت خطیر انسان در زمین نسازد. امّا عزرائیل گفت من حتماً باید فرمان خدا را اجرا کنم و هیچ چون و چرایی در کار نیست. دلم به حالت بسیار می‌سوزد من از آن سه فرشتهٔ پاک، رحمم بیشتر است امّا نمی‌توانم از امر پروردگار سر باز

THOSE TO whom death seems as sweet as sugar,
How can their sight be dazzled by the temptations of this earthly realm?
Physical death holds no bitterness for them,
They see it as a blessed refuge from a prison cell into a glorious garden.
It will deliver them from a world of torment:
No one weeps for the loss of such nothingness!
If an earthquake brings the walls of the prison crashing down,
Will the heart of any prisoner be downcast?
Will they complain, "Alas, this marble stone is broken,
And our spirits and souls have escaped confinement.
We admired the quality and beauty of the marble and stone of our prison.
Why did the earthquake destroy it, allowing the prisoners to escape?"
No prisoner would talk such nonsense, unless the gallows was his final destination after prison.
Death cannot have a bitter taste to the person who is given sugar in exchange for snake poison.
The soul, freed from the turmoil and limitations of the body on death, soars on wings of the spirit,

---

زنم. عزرائیل دربارهٔ رحم خویش و «لطف مخفی [حقّ] در میان قهرها» و اینکه خشم و قهر پروردگار بهتر از مهر و بردباری دو عالَم است با زمین بسیار سخن گفت و در اثنای این سخنان بدون آنکه زمین متوجّه شود مشتی خاک از آن برداشت و به نزد خدا برد. آنگاه گفت: خداوندا تو مرا مأمور کردی که جان مردم را بگیرم. وقتی چنین کنم آنها دشمنم می‌شوند «تو روا می‌داری خداوند سَنی / که مرا مبغوض و دشمن‌رو کنی؟» (مثنوی ۵/ ۱۶۹۶). خدا گفت: علل و اسبابی ظاهری از قبیل تب و قولنج و سرسام و انواع بیماری‌ها و جراحت‌ها را پدید می‌آورم و بدین ترتیب نظر انسان‌ها را از تو به سوی این چیزها برمی‌گردانم.

همچو زندانیِّ چَه که اندر شبان | خُسبد و بیند به خواب او گلْستان
گوید ای یزدان مرا در تن مبر | تا در این گلشن کنم من کرّ و فرّ
گویدش یزدان دعا شد مستجاب | وا مرو واللّهُ اعلم بالصّواب
این چنین خوابی ببین چون خوش بُوَد | مرگْ نادیده به جَنّت در رَوَد
هیچ او حسرت خورد بر انتباه | بر تنِ با سِلسله در قعرِ چاه؟
مؤمنی آخر درآ در صفِّ رزم | که تو را بر آسمان بوده‌ست بَزم
لب فرو بند از طعام و از شراب | سوی خوان آسمانی کن شتاب
دم به دم بر آسمان می‌دار امید | در هوای آسمان رقصان چو بید[1]

(مثنوی ۵/ ۱۷۳۰-۱۷۲۷ و ۱۷۱۲-۱۷۱۲)

عزرائیل گفت: پروردگارا بندگانی هستند که پردهٔ این اسباب و علل را پاره می‌کنند و به آنچه در پشت آنها هست پی می‌برند و متوجّه می‌شوند که من این کارها را می‌کنم. خدا در جواب عزرائیل می‌گوید: آن انسانی که به اصل و حقیقت امور واقف است و دید او محدود به علل و اسباب طبیعی نیست به تو نیز نظر نمی‌کند. او می‌داند که تو هم سبب و علّت اصلی نیستی اگرچه پنهان‌تر از علل و اسباب طبیعی هستی. «گرچه خویش از عامه پنهان کرده‌ای/ پیش روشن دیدگان هم پرده‌ای» (مثنوی ۵/ ۱۷۱۱).

آنان که مرگ در نظرشان شیرین و خوشایند است کِی مست سعادت و خوشی‌های این جهان می‌شوند (دُوَل: دولت‌ها و خوشی‌های این جهانی). در نزد آنان «مرگ تن» تلخ نیست چون مانند آن است که از چاه و زندان وارد یک سبزه‌زارِ دل‌انگیز شوند. از این جهان پر از گرفتاری رهایی می‌یابند. آیا کسی به خاطر از دست دادنِ «هیچ»، می‌گرید؟! اگر کسی ساختمان مرمرین زندان را ویران کند هیچ زندانیی از او می‌رنجد؟ آیا از این تأسف می‌خورَد که چرا دیوار مرمرینِ زندان را شکست؟ و حالا که چنین کرده باید دستش را به جرم این کار شکست؟ آیا چنین تصوراتی دارد؟

Like the prisoner in his cell who falls asleep at night
and dreams of a beautiful rose-garden,
And says, "O God, do not make me return to my body,
but allow me to wander like a prince in this
garden."
God replies, "I will grant your prayer; you may stay."
Think how delightful such a dream must be!
Without dying, the dreamer finds himself in paradise.
Does he feel any regret for his former waking life or for
the body still in chains in the prison cell?
if you are a true believer, arise now, enter the ranks of
battle, for a feast has been prepared for you in
heaven.
Close your lips against food and drink: hasten toward
the heavenly table.
Keep your gaze steadfastly fixed on heaven, quivering
like the willow in your desire to attain it.

هیچ زندانیی چنین سخن بیهوده و احمقانه‌ای نمی‌گوید. مگر زندانیی که او را از زندان به پای دار می‌برند. (از مرگ، کسی ناراحت می‌شود که از حسابرسی و عذاب الهی می‌ترسد مانند کافران که در روز قیامت آرزو می‌کنند ای کاش هرگز زاده نمی‌شد.

«هر آینه روز داوری روزی‌ست معیّن، روزی که آدمی هرچه را که پیشاپیش فرستاده است می‌نگرد و کافر می‌گوید: ای کاش من خاک بودم» *(النبأ ۷۸/ ۱۷ و بخشی از ۴۰)*.

وقتی روح و جان از تنگنای پر از گرفتاری تن رها می‌شود با بال و پر دل به پرواز درمی‌آید و انبساط و گشایشی عظیم پیدا می‌کند مانند زندانی سیاهچالی که شب‌ها بخوابد و خواب باغ و گلستان ببیند. او در چنین حالتی اصلاً دلش نمی‌خواهد که باز به قالب تنِ خود بازگردد و از گشت و گزار و انبساط عظیمی که در این حالت دارد محروم شود. او در چنین خواب خوشی، در آن گلستان رویایی، بدون آنکه مرگ را دیده باشد گویی به بهشت گام نهاده است. آیا این آدم در چنین وضعی، در حالی که با زنجیر در ته سیاهچال گرفتار است دوست دارد از خواب بیدار شود؟

﴿۶۱﴾

آن یکی می‌گفت خوش بودی جهان — گر نبودی پای مرگ اندر میان
آن دگر گفت ار نبودی مرگ هیچ — که نَیَرزیدی جهانِ پیچ پیچ
خرمنی بودی به دشت افراشته — مُهمَل و ناکوفته بگْذاشته
مرگ را تو زندگی پنداشتی — تخم را در شوره خاکی کاشتی
ای خدا بنْمای تو هر چیز را — آنچنان که هست در خُدعه سرا
هیچ مرده نیست پُرحسرت ز مرگ — حسرتش آن است کِش کم بود برگ
ورنه از چاهی به صحرا اوفتاد — در میانِ دولت و عیش و گشاد
زین مقامِ ماتم و تنگین مُناخ — نقل افتادش به صحرای فراخ
مَقعَد صِدقی نه ایوانِ دروغ — بادهٔ خاصّی نه مستی‌یی ز دوغ[۱]

۱ـ عنوان این حکایت در دفتر پنجم مثنوی بدین قرار است: «جواب آن مُغَفَّل که گفته است که خوش بودی این جهان اگر مرگ نبودی و خوش بودی مُلکِ دنیا اگر زوالش نبودی». در تذکرةالاولیا هم این حکایت از یکی از مشایخ تصوّف آمده که «روزی در پیش او می‌گفتند که دنیا با ملک‌الموت (فرشتهٔ مرگ، عزرائیل) حبّه‌یی نیرزد. گفت: اگر ملک‌الموت نیستی حبّه‌یی نیرزیدی... مرگ جسر [پل]ی است که دوست را به دوست می‌رساند». این نظر در شاهنامه نیز مطرح شده است: «بهشتی بُدی گیتی از رنگ و بوی/اگر مرگ و پیری نبودی در اوی» از مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی/ ۱۷۲.
باز در جایی دیگر در مثنوی حکایتی با این عنوان آمده: «مطالبه کردن موسی(ع) حضرت را که خَلَقْتَ خَلْقاً و اَهْلَکْتَهُم و جواب آمدن». موسی از خدا می‌پرسد که خدایا چرا مخلوقات (به‌ویژه انسان‌ها) را می‌آفرینی و سپس آنها را می‌میرانی و از بین می‌بری؟ «گفت موسی: ای خداوند حساب/ نقش کردی، باز چون کردی خراب؟، نرّ و ماده نقش کردی جانفزا/ وانگهان ویران کنی این را چرا؟(*مثنوی ۴/ ۲ـ۳۰۰۱*).

خدا او را خطاب قرار می‌دهد که می‌دانم این پرسش تو از روی انکار و غفلت و امور نفسانی نیست بلکه به این قصدْ چنین سؤالی می‌کنی تا عامه مردم حکمت مرگ و سرّ بقا» را دریابند. پس به موسی فرمان می‌دهد که در زمین بذر بکارد و خود، حقیقت را دریابد. موسی بذر گندم در زمین می‌کارد و چون وقت درو می‌رسد داس می‌گیرد و خوشه‌های گندم را درو می‌کند. از سوی خدا به او ندا می‌رسد که چرا کِشتی را که اکنون به کمال و پختگی رسیده می‌بُری و درو می‌کنی؟ موسی در پاسخ می‌گوید: بدین خاطر که دانه و کاه را از هم جدا کنم. دور از عقل و حکمت است که کاه و گندم در انبار به هم آمیخته باشند. پس خدا به او می‌گوید: این دانش را از که آموختی؟ موسی می‌گوید: خدایا این دانش و بصیرت را از تو آموختم.

A MAN once said, "This world would be delightful, were it not for the threat of death."
his friend answered, "Without death, this complex world would not be worth a fig.
It would be like a corn-stick in the field, left unthreshed and neglected, the corn uneaten.
You have confused what is really death with life, but you have sown your seed in barren soil."

O God, show us everything as it really is in this house of illusion.
No one who has died is sad as a result: his grief is due to the realization that he has not set by enough provisions for the life hereafter.
Otherwise he would be happy, because he has left a prison and finds himself in open fields, filled with delight.
From this place of mourning and dungeon of suffering he has been transported to a spacious plain,
A "seat of truth," instead of a palace of falsehood, a choice wine instead of buttermilk.

حکمت مرگ هم آن است که نیک و بد، روح‌های پاک از روح‌های تیره جدا شوند (و نیز روح از بدن).

در خلایق روح‌های پاک هست — روح‌های تیرهٔ گِلناک هست
این صدف‌ها نیست در یک مرتبه — در یکی دُرّ است و در دیگر شَبَه
واجب است اظهار این نیک و تباه — همچنانکه اظهار گندم‌ها ز کاه
سر اظهار است این خلق جهان — تا نماند گنج حکمت‌ها نهان

(مثنوی ۴/ ۲۸ـ۳۰۲۵)

مَقْعَدِ صِدق و جَلیسش حقّ شده　　رَسته زین آب و گِلِ آتشکده
ور نکـردی زنـدگانیِ مُـنیر　　یک دو دم ماندهست مردانه بمیر[2]

(مثنوی ۵/ ۷۱ـ۱۷۶۰)

از جَـمادی مُـردم و نـامی شـدم　　وز نَما مُردم، بـه حـیوان بـر زدم
مُـردم از حـیوانـی و آدم شـدم　　پس چه ترسم؟ کی ز مُردن کم شدم؟
حـملهٔ دیگـر بـمیرم از بشـر　　تـا بـرآرم از مـلائک بـال و پَـر
وز مَلَک هم بایدم جَستن ز جـو　　کُـلُّ شَـیءٍ هـالِک اِلّا وَجْـهَهُ
بـار دیگـر از مَـلَک قـربان شـوم　　آنـچه انـدر وهـم نـاید آن شَـوَم
پس عدم گردم، عدم چون ارغنون　　گـویدم کـه اِنّـا اِلَـیْهِ راجِـعُون[3]

(مثنوی ۳/ ۶ـ۳۹۰۱)

۲ـ پس چنین نیست که «اگر مرگ نبود جهان جایی یکسره خوش بود.» حقیقتْ آن است کـه اگـر مرگ نبود این جهان پر از محنت و بلا و گرفتاری هیچ ارزشی نداشت. به تودهای خرمن میمانست ناکوبیده و عاطل در صحرا. خداوندا به ما چنان بصیرت و بینشی ببخش که در فریبْ خانهٔ دنیا هرچه را همان گونه که واقعاً هست ببینیم و حیات دنیا را که درواقع مرگ است زنـدگی نـپنداریـم و بـذر عمرمان را در شورهزار دنیا (غفلت از خدا) تباه نکنیم. هیچ مردهای بر مرگْ حسرت نـمیخورَد از این حسرت میخورد که چرا بـرای آخـرت تـوشهای انـدک انـدوخته است: «راست گـفتهست آن سپهدار بشر/ که هر آنکه کرد از دنیا گذر، نیستش درد و دریغ و غَبنِ موت/ بلکه هستش صد دریغ از بهر فوت، که چرا قبله نکردم مرگ را/ مخزن هر دولت و هر برگ را، حسـرت آن مـردگان از مـرگ نیست/ زآن است که اندر نقشها کردیم ایست» (مـثنوی ۶/ ۵۴ـ۱۴۵۰). آری، حسـرتْ بـر مـرگ نیست بلکه از کم توشه داشتن است وگرنه با مرگ، آدمی مانند کسی که از چاهی تنگ به صحرایی فراخ و گسترده میرود، احساس انبساط و گشایش و شادمانی و رهایی میکند.

تنگین مناخ: جایی بسیار تنگ. جایگاه حقیقی آدمی در آخرت است نه در قصر پوشالی ایـن جهان. گشایش و انبساط در آخرت مانند مستی حاصل از شراب خالص است نه مستی دروغین. او از این آب و گِل دنیا که مانند آتشکده است رهایی پیدا کـرده بـه جـایگاه حـقیقی رسـیده و حـقّ همنشیناش شده است اگر تاکنون زندگی پاک و روشنی نداشتهای این فرصت اندکِ باقی مانده را از دست مده و مرد راه حقّ شو.

And God is there beside him: he is delivered from the material world and all its afflictions.
And if you have not yet taken up the spiritual path, one or two moments remain: die to the self!

I DIED to the mineral state and became a plant,
I died to the plant and rose to animal,
I died from animality and became human,
Why then should I fear death?
When have I become less by dying?
At the next stage I will die only to be transformed,
To soar on high among the angels.
But even from angelhood I will pass on:
"Everything perishes except God."
Once more I will sacrifice my angel state
To become at last what you could never imagine:
I shall become non-existence!
"Verily, unto Him we shall return."

۳ـ مولانا در ابیات پایانی از مراحل و مراتب صعودی انسان از جماد به نبات و از نبات به حیوان و از حیوان به انسان «طبیعی» و سپس به مقام فرشتگان و انسان ملکوتی و فراتر از آن سخن می‌گوید به مقامی که در وهم و گمان انسان نمی‌گنجد. مقصود از عدم، رستن از «اوصافِ نازل بشری» و خودِ موهوم است. به عقیدهٔ مولانا، مرگ بر همهٔ موجودات از جمله انسان عارض می‌شود، امّا این به معنای نابودی و زوال نیست بلکه به معنای رسیدن از مرتبه‌ای نازل به مرتبه‌ای بالاتر است. «تغییر و تحول مدامی که انسان می‌پذیرد... تنها برای آن است که وی به مراتب بالاتر وجود روحانی نائل آید. هر بار انسان در نسبت با یک مرحله «می‌میرد»، در مرحله‌ای بالاتر «از نو زاده می‌شود.» لذا نباید از آزمونها و سختی‌های طریقت معنوی که حاکی از مرگ‌های بسیار در نسبت با زندگی نادرست دنیا و نَفْس است بترسد زیرا مرگِ یک چیز همیشه تولّد دوبارهٔ چیزی بهتر و عالی‌تر را درپی دارد.» (راه عرفانی عشق، تعالیم معنوی مولوی / ۸۹).

«روزی [مولانا]در تفسیر این آیت، معنی غریب بیان می‌کرد که این که حقّ تعالی کل شی هالک الا وجهه [هر چیز نابود شدنی است مگر ذات او «القصص ۲۸/ ۸۸»] فرموده است نه آن است که مدح خود می‌کند و بر بندگانش از قِدَم و بقا تفاخُر می‌آرَد که «من باقی‌ام و شما فانی بلکه دعوتِ رحمت می‌کند که به کلّی در من مستهلک شوید چنانکه وجودِ قطره‌ای در دریا، تا در وجه کریم ما که الّا وجهه، باقی و ابدی شوید» *(مناقب‌العارفین ۱/ ۵۰۳)*

﴿۶۲﴾

گر جَنین را کس بگفتی در رَحِم / هست بیرون عالَمی بس منتظِم
یک زمینِ خرّمی با عرض و طول / اندر او صد نعمت و چندین اُکُول
کوه‌ها و بحرها و دشت‌ها / بوستان‌ها، باغ‌ها و کشت‌ها
آسمانی بس بلند و پُر ضیا / آفتاب و ماهتاب و صد سُها
در صفت ناید عجایب‌های آن / تو در این ظلمت چه‌ای در امتحان
خون خوری در چارمیخ تنگنا / در میان حبس و اَنجاس و عَنا
او به حکم حالِ خود مُنکِر بُدی / زین رسالت مُعْرِض و کافر شدی
(که‌این محال است‌و فریب‌است‌و غرور) / زانکه تصویری ندارد وهم کور
همچنان که خلق عام اندر جهان / زان جهانْ اَبدال می‌گویندشان

۱ـ اگر به جنین گفته شود که در بیرون رحم، عالَمی بسیار عظیم و منظم وجود دارد، زمینی سبز و خرّم و پهناور با هزاران نعمت و انواع خوردنی‌ها، آسمانی بلند و درخشان و آفتاب و ماه و ستارگانِ بیشمار، عالمی که عجایب و شگفتی‌های آن را نمی‌توان برشمرد، و تو چرا در این تنگی و تاریکی و رنج و تعب گرفتاری و در میان ناپاکی‌ها و رنج، از خون تغذیه می‌کنی، جنین به فراخور حالِ خود این سخنان را انکار می‌کند. «سَبَبْ سازندهٔ مشرق و مغرب... ما را از قطرهٔ آبِ منی... در ارحام

IF ANYONE were to tell a baby in the womb: "Outside is an ordered world,
A pleasant earth, wide and open, brimming with thousands of delights and many things to eat;
Mountains and seas and plains, fragrant orchards, gardens and fertile fields,
A lofty sky alight with sunshine, moonbeams and innumerable stars;
Its wonders are beyond description: why do you stay, drinking blood, in this cramped cell of filth and pain?" -
The baby, being what it is, would turn away in utter disbelief, for the blind have no imagination.
It has never experienced anything beyond the womb, and cannot visualize such a place.

(=رحم‌ها) پناه داد و به تربیتِ لطیف، آن آب را خون کرد و آن خون را بسته و فسرده کرد و آن خون بسته را گوشت پاره کرد. در آن خانهٔ خلوت، که نه دست بود نه آلت، بر آن گوشتْ پاره دریچهٔ دهان و چشم و گوش بشکافت و زبان داد و از پس دهان خزینهٔ سینه، که در او دلی نهاد که هم قطره‌ای است و هم عالمی، هم گوهری است و هم دریایی، هم بنده‌ای است و هم پادشاهی. کدام عقل دریابد

که این جهان چاهی‌ست بس تاریک و تنگ
هست بیرون عالَمی بی‌بو و رنگ
هیچ در گوش کسی ز ایشان نرفت
که این طمع آمد حجابِ ژرف و زَفت
همچنان که آن جنین را طمع خون
که آن غذای اوست در اوطانِ دون
از حدیثِ این جهان محجوب کرد
غیرِ خونْ او می‌نَداند چاشت خَورد[1]
(مثنوی ۳/ ۶۸-۵۳)

که ما را از آن ولایت حقیری و بیخبری بدین ولایت آوَرد و فرمود که دیدی و شنیدی که تو را از کجا به کجا آوردم؟ اکنون هم می‌گویمت که تو را از اینجا رها نخواهیم کردن، از این آسمان و زمین تو را بیرون بَرَم به زمینی که از نقرهٔ خام لطیف‌تر باشد و آسمانی که در وهم و صفت نگنجد از جانْفزایی و لطیفی، که از گردشِ آن آسمان جوانْ پیر نشود و نوها کهنه نشوند و هیچ چیز نپوسد و گَنده نشود و هیچ زنده نمیرد و هیچ بیداری نخسبد زیرا خفتن برای آسایش و دفع رنج بود و آنجا رنج نیست و

So, in this world, when the saints tell of a world beyond, without scent or color,
Nobody listens to them: attachment to:this physical world is a huge barrier,
Just as the baby's craving for the blood that nourishes it in its mother's womb
Prevented it from perceiving the external world, since it knows no food but blood.

ملولی نیست. و اگر تو را (این سخنان خدا) باور نمی‌آید اندیشه کن که اگر آن یک قطرهٔ منی را بگفتی که خدایی را عالمی است بیرونِ این تاریکی، در او آسمانی و آفتابی و ماهتابی و ولایت‌ها و شهرستان‌ها و باغ‌ها. و در او بندگان‌اند، بعضی پادشاهان و بعضی توانگران و بعضی تندرستان و بعضی مبتلایان و کوران، اکنون خایف باش ای قطرهٔ منی تا از این خانهٔ تاریک چون برون آیی از کدامان خواهی بودن؟ هیچ توهّم و عقل آن قطره را این قصّه باور نیامدی که ورای تاریکی و غذای خونْ عالَمی هست یا غذایی هست و بِدان که آن قطره غافل و منکر بود، هیچ بِرَهید؟» (*مکتوبات*/ ۳۹ـ۱۱۰).

﴿۶۳﴾

زین همه انواع دانش روز مرگ　　　دانش فقر است سازِ راه و برگ[۱]

(مثنوی ۱/ ۲۸۳۴)

تو چه داری و چه حاصل کرده‌ای　　　از تگ دریـــا چـــه دُرّ آورده‌ای

روزِ مرگ این حسِّ تو باطل شود　　　نورِ جان داری که یارِ دل شـود؟

در لَحَد که این چشم را خاک آگَنَد　　　هستت آنچه گور را روشن کند؟

(مثنوی ۲/ ۴۱ـ۹۳۹)

۱ـ فقر در تعابیر مولوی به معنای متعارف تهی‌دستی و نداری نیست چنانکه گوید:

بگریز از آن فقیری کو بندِ لوت بـاشد　　　مـــا را فـقیر مـعنی چـون بـایزید

(دیوان/ ۸۹۵۰)

فقیر کسی است که در تمام حیات و هستی و حرکت‌اش، خویشتن را محتاج و نیازمند خدا می‌یابد و می‌کوشد به کمالات مطلق پروردگار تقرّب بجوید. او به خوبی می‌داند که انسان و همه مخلوقات دیگر سراپا نیازمند خدا هستند چنانکه خداوند فرماید: انتم فقرا الی الله: شما نیازمندان به درگاه خداوند هستید. بنابراین می‌توان گفت در تعبیر «فقیر معنی» تأکید مولانا بر کمالات درونی و معنوی است، چنان کمالی که صاحبش آن را تماماً از خدا می‌داند. درواقع فقیر کسی است که از خودبینی و خودمحوری رهایی یافته است. این حالت، نوعی «بودن» هست کمالی معنوی که رهرو در وجودش دارد در مقابل آنچه نوعی «داشتن» محسوب می‌شود آنچه آدمی از مال و ثروت در اختیار دارد و واقعاً از آنِ هستی و وجودش نیست. حتّی، دارایی‌های مادی می‌تواند نوعی بی‌نیازی و استغنای ظاهری به آدمی ببخشد و مایهٔ غفلت بیشتر از این حقیقت شود که انسان در همه چیزش نیازمند خداوند است و هرچه بیشتر بر نیازمندی‌اش به خدا و استغنایش از خلق پی ببرد، مراتب معنوی بیشتری را طی کرده است.

«مقصود مولانا از فقر، به احتمال قوی، نیازمندی به حقّ و بی‌نیازی از خلق است. فقر، بدین معنی فخر است زیرا سالک را بر طلب کمال می‌انگیزد از آن جهت که حقّ تعالی مجمع یا مجموع صفات خیر و کمال است و نیازمندی به او، موجب آن می‌شود که راهرو طریقت، از وی بخواهد تا

OF ALL the different types of knowledge, on the day of death the best preparation and provision for your journey is the knowledge of spiritual poverty.

WHAT DO you really, possess,
And what have you gained in this life?
What pearls have you brought up
From the depths of the sea?
On the day of death,
Your physical senses will vanish.
Do you have the spiritual light
To illumine your heart?
When dust fills your eyes in the grave,
Will your grave shine brightly?

کمال ممکن را بر او افاضه کند و به اوصاف خیر کلی بیاراید. این چنین کسی به علوّ شخصیت خود وقوف دارد و نقص خود را با کمال خیر مطلق و وجود مستغنی و بی‌نیاز حقّ می‌سنجد و به همان نسبت نقصان و نیازمندی آفرینش را به چشم خود درمی‌یابد و بنابراین، مال و ثروت را وسیلهٔ آرایش و نازش نمی‌سازد. مال دنیا... مورد علاقهٔ کسی است که کمبود شخصیت خود را حسّ می‌کند و از راه داشتن مال... عیب و کاهش درونی خود را پنهان می‌سازد... مردمی که از فضیلت واقعی دستشان کوتاه است مال اندوختن را فضیلت و جهت برتری انسان فرض می‌کنند و به چیزی می‌نازند که بیرون از وجود آنهاست و ارزش آن، اعتباری و قراردادی است نه واقعی و حقیقی مانند فضائل معنوی و باطنی.» (شرح مثنوی شریف، بدیع‌الزمان فروزانفر / ۱۰۰۱).

«... مولوی اغلب اصطلاح «فقر» را مترادف با «فنا» و «نیستی» به کار می‌بَرَد: درویش کسی است که «فقیر» است زیرا چیزی «از خودش» ندارد. امّا تماماً تهی از خودی است. «فقیر» حقیقی درواقع غنی‌ترینِ همهٔ انسان‌هاست، زیرا از هستی خویش فراغت یافته و باقی در خودِ حقیقی است. این فرمودهٔ پیامبر نیز ناظر به همین معناست: «فقر، فخر من است» (راه عرفانی عشق، تعالیم معنوی مولوی / ۲۱۵).

﴿۶۴﴾

آن یکی آمد به پیش زرگری | که ترازو ده که بر سَنْجم زَری
گفت خواجه رو مرا غَلبیر نیست | گفت میزان ده، بدین تَسْخَر مَایست
گفت جاروبی ندارم در دکان | گفت بس بس این مضاحک را بمان
من ترازویی که می‌خواهم بده | خویشتن راکَر مکن، هر سو مَجِه
گفت بشنیدم سخن، کر نیستم | تا نپنداری که بی‌معنی‌شْتَم
این شنیدم لیک پیری مُرْتَعِش | دست لرزان جسمِ تو نامُنْتَعِش
وآن زرِ تو هم قراضهٔ خُرد و مُرد | دست لرزد پس بریزد زرِّ خُرد
پس بگویی خواجه جاروبی بیار | تا بجویم زرِّ خود را در غبار
چون بروبی خاک را جمع‌آوری | گوییام غلبیر خواهم ای جَری
من ز اوّل دیدم آخر را تمام | جای دیگر رو از اینجا والسّلام[1]

(مثنوی ۳/۳۳ـ۱۶۲۴)

۱ـ پیرمردی به نزد یک زرگر می‌رود و از او ترازو می‌خواهد تا خرده طلاهای خود را وزن کند. زرگر در پاسخ او می‌گوید: من غربیل ندارم. پیرمرد می‌گوید: به من ترازو بده و مسخره‌ام نکن. زرگر می‌گوید: من جارویی در مغازه ندارم. پیرمرد می‌گوید: دست از شوخی و تمسخر بردار و سر به سرم مگذار. ترازویی به من بده و خودت را به نشنیدن نزن. زرگر: کر نیستم و حرفهایت را هم شنیده‌ام خیال نکن سخنانم گزاف و بی‌معنی است. موضوع این است که تو پیری لرزان هستی، دستانت می‌لرزد و بدنت ضعیف و ناتوان است. طلاهایی هم که می‌خواهی وزن کنی ریز است. وقتی بخواهی آنها را وزن کنی دستت می‌لرزد و خرده‌های طلا به زمین می‌ریزد آن وقت از من جارو می‌خواهی تا خرده طلاهایت را از روی زمین جمع کنی بعد هم غربال می‌خواهی تا آنها را از گرد و خاک جمع شده با طلاها جدا کنی من از اوّل، آخر کار را دیده‌ام.

ACERTAIN MAN came to a goldsmith."Give me the scales," he said, "so that I may weigh some gold."

"Go away," said the goldsmith. "I do not have a sieve."

"Give me the scales," the man repeated, "and have done with such jokes."

"I have no broom in the shop," replied the goldsmith.

"Enough, enough!" said the man. "No more of these jests. Give me the scales I am asking for. Do not pretend to be deaf and stop talking in riddles."

"I heard what you said, responded the goldsmith. "I am not deaf, nor am I in my dotage. I know what you asked for, but you are a trembling old man. Your hand shakes, that gold of yours consists of the tiniest filings, and so the fragments of gold will spill. Then you will say, 'Bring me a broom, so that I may search for my gold in the dust.' And when you have swept it up you will find dust mixed with your gold, and then you will ask for a sieve.' I saw the end completely from the beginning. Go away, and good day to you!"

From the beginning of the enterprise, discern the end, that you may not repent on the Day of Judgment.

باید عاقبت‌اندیش و آخرت‌گرا بود و افق دیدی که تا روز قیامت و جزا گسترده است داشت. به تعبیر یکی از علمای معاصر شیطان هیچ‌گاه آخر کار را به آدمی نشان نمی‌دهد بلکه هر مرحله فقط چند قدمی را به او نشان می‌دهد تا آنکه انسان سرانجام خود را بر لبهٔ پرتگاه مهیب گمراهی قطعی و عذاب می‌یابد. «گر ببینی میل خود سوی سما / پَرِّ دولت برگشا همچون هُما، ور ببینی میلِ خود سوی زمین / نوحه می‌کن، هیچ منشین از حنین، عاقلان خود نوحه‌ها پیشین کنند / جاهلان آخر به سر بر می‌زنند، ز ابتدای کار آخر را ببین / تا نباشی تو پشیمان یومِ دین» (مثنوی ۲/ ۲۳ـ۱۶۲۰).

﴿۶۵﴾

راه عرفانی

دفترِ صوفی سوادِ حرف نیست　　　جز دلِ اِسپید همچون برف نیست [۱]

۱ـ سیر و سلوک صوفیانه در حرف زدن و سخن‌پردازی نیست. باید وارد طریق عمل شد و با گام سپردن در طریقت معنوی، دل را از غفلت و ناپاکی و پلیدی زدود و آن را همچون برف، سفید و لطیف و پاکیزه ساخت.

THE SUFI WAY

The Sufi's book is not of ink and letters;
it is nothing but a heart as white as snow.

﴿۶۶﴾

دلبُردگی و از خود به در شدن

گفت معشوقی به عاشق ز اِمتحان — در صَبوحی که‌ای فلان بن الْفلان
مر مرا تو دوست‌تر داری عجب — یا که خود را؟ راست گو یا ذاالْکُرَب
گفت من در تو چنان فانی شدم — که پُرم از تو ز ساران تا قَدَم
بر من از هستیِ من جز نام نیست — در وجودم جز تو ای خوش‌کام نیست[1]

(مثنوی ۵/ ۴ـ۲۰۲۰)

۱ـ عنوان این حکایت در دفتر پنجم مثنوی بدین شرح است: «معشوقی از عاشق پرسید که خود را دوست‌تر داری یا مرا؟ گفت: من از خود مرده‌ام و به تو زنده‌ام. از خود و از صفات خود نیست شده‌ام و به تو هست شده‌ام. علمِ خود را فراموش کرده‌ام و از علم تو عالِم شده‌ام. قدرت خود را از یاد داده‌ام و از قدرت تو قادر شده‌ام. اگر خود را دوست دارم تو را دوست داشته باشم و اگر تو را دوست دارم خود را دوست داشته باشم.» و نیز در مثنوی می‌خوانیم که مجنون از رنج دوری لیلی بیمار و رنجور شد. پس طبیب به نزدش آمد و گفت: چاره‌ای جز رگ زدن (فَصْد یا حجامت) نیست تا خون زائد از بدنت خارج شود. پس بازوی مجنون را بست تا برای حجامت، بر آن سوزن بزند. چون زد ناله و فریاد مجنون بلند شد و گفت: دستمزدت را بگیر و برو. طبیب که تعجّب کرده بود از او پرسید تو که از شیر بیشه‌زارها هم نمی‌ترسیدی چه شده که حالا می‌ترسی؟ مجنون گفت من از نیشتر و سوزن نمی‌ترسم چون صبر و طاقتم از کوه‌ها هم بیشتر است. امّا چون وجودم پر از لیلی است از این ترسیدم که اگر رگم را بزنی نیشتر بر بدن لیلی زده باشی. «لیک از لیلی وجودِ من پُر است/ این صدف پر از صفات آن دُر است، ترسم ای فصّاد اگر فصدم کنی/ نیش را ناگاه بر لیلی زنی، داند آن عقلی که او دل روشنی‌ست/ در میان لیلی و من فرق نیست»*(مثنوی ۵/ ۱۹ـ۲۰۱۷)*.

TRANSCENDING THE SELF

ONE MORNING a woman asked her lover, as a test, "Do you love me more than you love yourself?" He replied, "I love you so much that I am full of you from head to toe. There is nothing left of my own existence except my name." If you love God, you will feel toward Him as that lover felt toward his beloved.

به عقیده مولانا میان عاشق و معشوق در حقیقت امر پیوند و اتحادی برقرار است. اگرچه این دو از این حیث که نیاز عاشق ضد بی‌نیازی معشوق است متضاد یکدیگرند مانند آینه که اگرچه بی‌صورت است و خود فی‌نفسه صورت و نقشی ندارد امّا میان آن و صورتْ نوعی اتّحاد و پیوند وجود دارد. به هر حال، در نظر مولوی عاشقی و معشوقی چه در سطح انسانی و چه در سطح ارتباط میان خدا و انسان رابطه‌ای دوسویه و متقابل است. صبوح: صبح، بامداد. ذاالکرب: صاحب اندوه‌ها.

ترجمهٔ بیت آخر از نیکلسن:

of my existence there is nothing (Left) in me but the name: in my being there is naught but thee, o thou whose wishes are gratified.

﴿۶۷﴾

چون که جزو دوزخ است این نفس ما (طبع کُل دارند جمله جزوها)
این قدم حقّ را بُوَد که او را کُشد (غیر حقّ خود کی کمان او کَشَد؟)[1]

(مثنوی ۱/ ۸۳_۱۳۸۲)

سهل شیری دان که صف‌ها بشکند شیر آن است آن که خود را بشکند[2]

(مثنوی ۱/ ۱۳۸۹)

صبر باشد مُشت‌های زیرکان هست حلوا آرزوی کودکان[3]

(مثنوی ۱/ ۱۶۰۱)

تا توانی بند شو سلطان مباش زخم کَش، چون گوی شو چوگان مباش

(مثنوی ۱/ ۱۸۶۸)

۱ـ نفس جزیی از دوزخ است و اگر مهار نشود و بر آدمی سیطره و تسلط یابد و او را اسیر خواسته‌های مهار گسیختهٔ خود سازد، او را به این کل یعنی به دوزخ می‌کشاند. امّا آیا نفس را می‌توان مهار کرد؟

می‌توان بر خشم و شهوت و آرزوهای بلند، بر خواسته‌های شیرین مادی که جلوه‌هایی از فعلِ نفس هستند چیرگی پیدا کرد؟

مولانا مجاهده با نفس را ممکن و سودمند می‌داند و قائل به جبر و دستْ بستگی نیست امّا چنانکه در اینجا می‌گوید معتقد نیست که به نیروی عقل و هوش بتوان نفس را مقهور و مغلوب کرد. سخن مولانا مویّدات بسیار دارد. مثلاً در داستان حضرت یوسف می‌خوانیم که همسر عزیز مصر (موسوم به زلیخا) وقتی یوسف در خانه است درها را می‌بندد و او را به سوی خود می‌خواند، به او می‌گوید: «پیش آی، از آن توام». یوسف در پاسخ می‌گوید: «پناه بر خدا او (یعنی شوهر زلیخا) پرورندهٔ من است، جایگاه مرا نیکو داشته است، بی‌گمان ستمکاران رستگار نمی‌شوند.» آری، یوسف نمی‌پذیرد و امّا آیهٔ بعد از این آیه که مقصود ما را روشن می‌کند: «و بی‌گمان آن زن آهنگِ وی کرد، و وی نیز اگر *برهان* پروردگار خویش را نمی‌دید آهنگ او می‌کرد. بدین گونه (بر آن بودیم) تا از او زشتی و پلیدکاری را بگردانیم که او از بندگان ناب (مخلص) ما بود.» (سوره یوسف آیات ۳۳ و ۳۴).

یوسف آدمی عادی و معمولی نبود بلکه از «بندگان ناب و مخلص» بود با این حال اگر حفظ

THIS SELF of ours is a part of hell.
Only with the power of God can one overcome it.

THE CHAMPION who breaks the enemy's ranks is of little account compared to the true victor who overcomes his own self.

THE INTELLIGENT desire self-control;
Children want sweets.

AS FAR as you can, become a slave, not a monarch.
Endure blows: be the ball and not the bat.

پروردگار نبود چه بسا در دام آن زن گرفتار می‌آمد. حساب انسان‌های معمولی که روشن است. اگر لطف و عنایت خداوند یاری نکند مجاهده و غلبه بر نفس نهایتاً راه به جایی نمی‌بَرَد. جز به مدد الهی نمی‌توان آتشِ نَفْس را خاموش ساخت.

۲ـ سهل شیری دان که... : استاد بدیع‌الزمان فروزانفر این بیت را ناظر به این حدیث پیامبر(ص) می‌داند: قالَ رَسُولُ‌الله لَیْسَ الشَّدِیْدُ بِالصُّرَعَةِ و اِنَّما الشَّدِیْدُ مَنْ یَمْلِکُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَب: رسول خدا فرمود قهرمان کسی نیست که حریف خود را درهم شکند بلکه کسی است که وقتی به خشم آید همچنان بر نفسِ خویش مُسلَّط بماند (احادیث و قصص مثنوی / ۶۶).

دلیل این نکته این است که از شکستن صف و مغلوب ساختن دشمنان مردم لذّت می‌برند و عملی است مشهود و نمایان ولی خودْشکستن و خلافِ نفس کردن کاری است نهانی و برای انسان لذّتی ندارد بلکه (تا مدّتی) رنج هم به بار می‌آورد. *(شرح مثنوی فروزانفر ۱/ ۴۹۰)*

۳ـ صبر باشد... : مُشْتَها یعنی آنچه میل و رغبت را برمی‌انگیزد، مطلوب، موردِ آرزو. «در تعبیر مولانا، صبر کنایه است از رنج ناپایدار و خلاف نَفْس که در پیِ آن خوشی‌های جاودان و لذّت‌های شگرف باشد، و حلوا کنایه است از لذّت و منفعت ناپایدار و زودگذر و درپیِ هوای نَفْس رفتن که پایان آن، رنج‌ها و آلام گوناگون و پایدار است. و نَظر به این معنی، حلوا را آرزوی کودکان و صبر را مُشْتَهای زیرکان می‌شمارد» *(شرح مثنوی ۱/ ۶۴۰)*.

﴿۶۸﴾

خلقْ اطفال‌اند جز مست خدا　　　نیست بالغ جز رهیده از هوا[1]

مثنوی ۱/ ۳۴۳۰)

آینهٔ هستی چه باشد نیستی　　　نیستی بَر گر تو ابله نیستی

(مثنوی ۱/ ۳۲۰۱)

سایهٔ خویشی، فنا شو در شعاع آفتاب　　　چند بینی سایهٔ خود؟ نور او را هم ببین

(دیوان ۲۰۳۹۵)

۱ـ مولانا تصریح می‌کند که «حالِ خود و مستیِ خود پنهان باید داشت از جاهلان» و این سخن حکیم سنایی را نقل می‌کند که «سر همانجا نِه که باده خورده‌ای». مردی مست و مخمور که از میخانه، افتان و خیزان بیرون می‌آید کودکان کوی از حال و ذوق و مستی او چه درک و تصوّری دارند؟ چنین حالتی مایهٔ خنده و استهزاء و بازی آنها خواهد شد. آنکه مست از «بادهٔ حقّ» است چنین وضعیتی دارد. حقیقت حال او را مردم عادی که از مستی و ذوق معنوی او بی‌خبرند درک نتوانند کرد. مولانا از همین رو می‌گوید مردم همچو طفلان‌اند مگر آنان که مست «بادهٔ خدا» هستند. (در سعدی هم می‌خوانیم که «طفل بودم که بزرگی را پرسیدم از بلوغ. گفت: در مسطور [= نوشته، کتاب] آمده است که سه نشان دارد: یکی پانزده سالگی، و دیگر احتلام، و سیُم برآمدن موی پیش. امّا در حقیقت یک نشان دارد و بس، آنکه در بندِ رضای حقّ ـ جَلَّ و عَلا ـ بیش از آن باشی که در بندِ حظِّ [= بهره و لذّت] نفسِ خویش، و هر آن که در او این صفت موجود نیست به نزد محقّقان بالغ نشمارندش» گلستان، حکایت ۱۱). بالغ کسی است که از بند شهوت رهیده باشد. مولانا در ادامهٔ این

EVERYONE is a child,

except the one who is intoxicated with God.

No one is an adult

except the one who is free from desire.

WHAT is the mirror of Being? Non-being.

Bring non-being as your gift, if you are not a fool.

YOU ARE a shadow: annihilate

yourself in the rays of the Sun!

How long will you look at your shadow?

Look also at his light!

نشمارندش» گلستان، حکایت ۱۱). بالغ کسی است که از بند شهوت رهیده باشد. مولانا در ادامهٔ این بیت می‌گوید که دنیا بازیچه و سرگرمی است و کسی که از بند لهو و لعب رهایی نیافته باشد به کودکان می‌ماند که به چیزهای خُرد و بی‌اهمیت مشغول‌اند.

گفت: دنیا لعب و لهو است و شما کودکیت و راست فرماید خدا

(۱/ ۳۴۳۱)

این بیت اشاره دارد به آیهٔ ۱۹ سورهٔ حدید (۵۷): «اِعْلَمُوا انّما الحیوةُ الدُّنیا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ ...»: بدانید که زندگی این جهانی بازیچه است و بیهودگی و آرایش و فخرفروشی و افزون‌جویی در اموال و اولاد، همانند بارانی به وقت است که رویدنی‌هایش کافران را به شگفت افکند. سپس پژمرده می‌شود و بینی که زرد گشته است و خاشاک شده است. و در آخرت نصیب گروهی عذاب سخت است و نصیب گروهی آمرزش خدا و خشنودی او. و زندگی دنیا جز متاعی فریبنده نیست.»

﴿۶۹﴾

جنس ما چون نیست جنس شاه ما　　مـای مـا شـد بـهرِ مـای او فـنا
چون فنا شد مای ما او مانْد فـرد　　پیش پای اسبِ او گَردم چو گَـرد
خاک شد جـان و نشـانی‌های او　　هست بر خـاکش نشـانِ پـای او
خاک پایش شو برای ایـن نشـان　　تا شـوی تـاجِ سـرِ گـردنکشان[1]

(مثنوی ۲/ ۷۶ـ۱۱۷۳)

آن دِرَم دادن سَخی را لایـق است　　جان سپردن خـود سـخای عـاشق است
نان دهی از بهرِ حقّ نـانت دهـند　　جان دهی از بهرِ حقّ جانت دهند

(مثنوی ۱/ ۳۶ـ۲۲۳۵)

۱ـ مولوی در تمثیل «باز و جغدان» در دفتر دوم مثنوی، حال و روز انسان گـمراه را بـه حـال «بـاز» بلندپروازی تشبیه می‌کند که اگرچه گوهر شریف هدایت و قابلیت تقرّب به خدا را در خود دارد امّا دست تقدیر، با زمینه‌ای که در او هست، دیده‌اش را نابینا می‌کند و باعث می‌شود از اصل و مـقصد حقیقی‌اش دور شود و در میان «جغدان» گرفتار آید، در میان ویرانه‌های دنیا، خرابـه‌های غـفلت و شهوت. جغدان بر سرش می‌زنند و «پر و بال نازنینش می‌کنند». جغدان با هم می‌گویند که او آمده تا جا و مسکن ما را بگیرد! باز می‌گوید: من بخواهم جای شما را بگیرم؟! صدها چنین ویرانه‌هایی را به جغدان می‌بخشم. من نمی‌خواهم اینجا بمانم، سوی شاهنشاه بازمی‌گردم. جغدان گفتند این هم یک مکر و حیلهٔ دیگر است. وانمود می‌کند که تمایلی به اینجا ندارد امّا در اصل جز در پی تصاحب جای ما نیست. به‌علاوه آنچه از همنشینی با «شاهنشاه» و ساعد او می‌گوید لاف و گـزافـی بـیش نـیست وگرنه مرغکی ضعیف کجا و شاهنشاه کجا؟! او از جنس شاه نیست که با او همنشین و همصحبت باشد. «خود چه جنس شاه باشد مرغکی؟». «هرکه این باور کند از ابلهی‌ست/ مرغک لاغر چه در خوردِ شهی‌ست؟» (مثنوی ۲/ ۱۱۵۱). اگر ضعیف‌ترین جغد بر سرش بزند آیا کمکی از شاه به او خواهد رسید؟ نه. «باز» از لطف و توجّه و حمایت خاص شاهنشاه سخن می‌گوید و می‌افزاید که من

MY EGO passed away
for the sake of God's ego,
And He remained alone;
I roll at His feet like dust.
The individual self can become dust,
in which only His footprints remain.
Become dust at His feet
for the sake of His footprints,
and one day you will be His crown.

IT SUITS the generous man to give money,
but the generosity of the lover lies in the surrender
of his soul.
If you give bread for God's sake,
you will be given bread in return.
If you give your life for God's sake,
you will be given life in return.

از جنس شاهنشاه نیستم امّا در تجلّی نور از او می‌گیرم و نور او را منعکس می‌کنم.

مولانا با استفاده از این تمثیل می‌گوید که چون وجود ما از جنس وجود پروردگار نیست باید فنا شود تا به حقّ بپیوندد و به بقای او بقا یابد. وقتی «ما»ی ما فنا شود تنها «او» می‌ماند و من در پای اسب او خاک می‌شوم، پس «خاک» وجود فانی شدهٔ ما نشان اثر پای حقّ را در خود دارد. مولانا در این تمثیل زیبا تعبیر مشهور «فنا فی اللّه» را با خاک شدن وجود آدمی و «اثرِ پای حقّ» بر آن به تصویر می‌کشد. ما همجنس پروردگار نیستیم امّا چون از خودمحوری و خودپرستی بِرَهیم و پست و بلند وجودمان را برای گام سپردن حقّ، هموار سازیم و خاک پای «او» شویم حضرت حقّ بر خاکِ وجودمان قدم می‌نهد و نشان و ردّپای خود را بر آن نقش می‌کند چیزی که عین بقاست و مایهٔ برتری بر همهٔ بزرگان و محتشمانِ ظاهری دنیا.

﴿۷۰﴾

عاشقِ حقّی و حقّ آن است که او ‌‌ چون بیاید نَبْود از تو تای مو
صد چو تو فانی‌ست پیشِ آن نظر ‌‌ عاشقی بر نفیِ خود خواجه مگر
سایه‌ای و عاشقی بر آفتاب ‌‌ شمس آید سایه لا گردد شتاب[1]

(مثنوی ۳/ ۳ـ۴۶۲۱)

(هست از روی بقای ذاتِ تو ‌‌ نیست گشته وصفِ او در وصفِ هو)
چون زبانهٔ شمع پیشِ آفتاب ‌‌ نیست باشد هست باشد در حساب
هست باشد ذاتِ او تا تو اگر ‌‌ بر نهی پنبه بسوزد زان شرر
نیست باشد روشنی ندْهد تو را ‌‌ کرده باشد آفتاب او را فنا[2]

(مثنوی ۳/ ۷۳ـ۳۶۷۰)

۱ـ در دفتر سوّم مثنوی تحت عنوان «داد خواستن پشّه از باد به حضرت سلیمان علیه‌السلام» این حکایت آمده که پشّه‌ای از باغ و بوستان به نزد سلیمان می‌رود و از دست باد شکایت می‌کند و می‌گوید: باد نمی‌گذارد که ما لحظه‌ای در باغ و گلزار آرامش داشته باشیم. به داد ما برس که بسیار ضعیف و ناتوانیم. سلیمان می‌گوید: چون بدون حضور طرف مقابل نمی‌توان به درستی داوری کرد، باد هم باید در اینجا حاضر شود تا من بتوانم مطابق فرمان الهی، حرف‌های او را نیز بشنوم و درست قضاوت کنم. پشّه می‌پذیرد. پس سلیمان باد را فرا می‌خواند تا هرچه سریع‌تر نزد او حاضر شود و در برابر شکایت پشّه از خود دفاع کند و توضیح دهد.

پشّه همین که می‌شنود باد بزودی در آنجا حاضر می‌شود راه فرار را در پیش می‌گیرد. حضرت سلیمان به پشّه می‌گوید: کجا می‌روی؟ چرا فرار می‌کنی؟ اینجا باش تا بتوانم در مورد شما دو تا قضاوت کنم. پشّه می‌گوید: من چگونه می‌توانم با وجود باد، آرام و قرار داشته باشم؟ «مرگ من از بودِ اوست». اگر او بیاید دمار از روزگار من در خواهد آورد (مثنوی ۳/ ۴۶۲۴ به بعد).

مولانا در نتیجه‌گیری از این حکایت می‌گوید که شخصی که خواهان درگاه الهی‌ست و می‌کوشد به خدا تقرّب بجوید همین حال و وضع را دارد. وقتی خدا می‌آید وجود آن جوینده نیست و فانی می‌شود. اگرچه این تقرّب و وصال، بقا در بقاست امّا در ابتدا مستلزم فنایِ خودِ موهوم و

YOU ARE a lover of God and when God comes to you, not a single hair on your head will remain. At a glance from God, hundreds like you will be reduced to nothing, your egos consumed in the love of God. You are like a shadow, in love with the sun; in the presence of the sun the shadow swiftly vanishes.

WHEN A candle burns in full sunlight, the flame of the candle is so overwhelmed by the brightness of the sun that it is barely visible. The flame does not cease to exist, but its light is consumed by the sunshine. Similarly, when a person's spirit comes near to God, it is overwhelmed by the spirit of God. The individual spirit continues to exist; but its attributes have been wholly absorbed into God's attributes.

رَستنِ کامل از خودبینی است. مانند سایه‌ای که طالب نور است و چون نور بتابد، محو می‌شود.

همچنین جویای درگاه خدا — چون خدا آمد شود جوینده لا
گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست — لیک ز اوّل بقا اندر فناست
سایه‌هایی که بُوَد جویای نور — نیست گردد چون کند نورش ظهور

(مثنوی ۳/ ۶۰-۴۶۵۸)

۲ـ گرچه، درک حقیقت این وصال برای عقل مقدور نیست. مولانا برای مثال می‌گوید: روشنی شمع در برابر نور آفتاب هیچ است در عین حال که خود شمع، نوری دارد. نور شمع وجود دارد و نمی‌توان آن را انکار کرد چون اگر پنبه‌ای به آن نزدیک کنیم پنبه می‌سوزد. پس شعلهٔ شمع وجود دارد امّا پرتوهای عظیم آفتاب، پرتو آن را محو کرده است. (همچنین بنگرید به پانوشت ۲۶). وقتی از فنای رهرو و سالکِ طالبِ درگاه خدا نیز سخن می‌رود همین حکم صادق است یعنی وجود سالک محو و نابود نمی‌شود و با فنای اوصاف فردیِ خویش به بقای حقیقی می‌رسد. مطابق آیه ۸۸ سورهٔ قصص (مربوط به پانوشت ۶۶) «همه چیز نابود می‌شود مگر آنچه رو به سوی خدا دارد».

﴿۷۱﴾

جان بسی کندی و اندر پرده‌ای — زانکه مردن اصل بُد ناآورده‌ای
تا نمیری نیست جان کندن تمام — بی‌کمال نردبان نآیی به بام
چون ز صد پایه دو پایه کم بُوَد — بام را کوشنده نامَحرم بود
چون رسن یک گز ز صد گز کم بُوَد — آب اندر دلو از چَه کی رَوَد[۱]

(مثنوی ۶/ ۶ـ۷۲۳)

۱ـ عنوان این ابیات در دفتر ششم مثنوی که به سخنی منسوب به پیامبر گرامی اسلام (ص) و بیتی از سنایی اشاره دارد بدین قرار است: «تفسیر قوله علیه‌السّلام موتوا قَبْلَ اَنْ تَمُوتُوا بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی/که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما».

مولانا غالباً به این حدیث منسوب به پیامبر(ص) اشاره می‌کند که همان معنایی را دربر دارد که در تعابیری مانند فقر، نیستی و عدم بیان شده است و جملگی به «تولّد دوباره» منجر می‌شود. انسان چون می‌میرد حقایق عالم غیب بر او آشکار می‌گردد امّا عارف می‌خواهد در همین دنیا به آن درک و دریافت عمیق برسد و با این «مرگ اختیاری» به اسرار الهی وصول یابد. «مرده است از خود زنده به ربّ/ زان بود اسرار حقّش در دو لب، مردن تن در ریاضت زندگی‌ست/ رنج این تن روح را پایندگی‌ست» (مثنوی ۳/ ۶۵ـ۳۳۶۵).

در حکایتِ «صدر جهان بخارا» می‌خوانیم که صدرِ جهان، حاکم بخارا طبعی بسیار نیکو و بخشنده داشت و از نیازمندان دستگیری می‌کرد. هر روز گروهی را عطا و صِلِه می‌داد. یک روز به بیماران، یک روز به بیوگان، یک روز به تهیدستان، یک روز به گرفتاران وام، و روزی هم به دانشمندان اختصاص داشت. امّا شرطش آن بود که کسی «به زبان» حاجت خود را بیان نکند بلکه باید در طول مسیری که صدر جهان از آن می‌گذشت منتظر و خاموش می‌ماند و خود صدر جهان چیزی به آنان می‌بخشید و نیازشان را برطرف می‌کرد. هرکس که با زبان چیزی از او درخواست می‌کرد ذرّه‌ای از عطایای او برخوردار نمی‌شد و چیزی به دست نمی‌آورد. از قضا روزی، پیرمردی سمج به زبان از او درخواستِ صله‌ای کرد. صدر جهان او را از درخواستِ زبانی منع کرد امّا پیرمرد دست بردار نبود و بر درخواست خود پافشاری کرد. مردم از این همه سماجتِ او تعجب کرده بودند. صدر جهان به او گفت: واقعاً پیرمرد بی‌شرمی هستی. پیر گفت: تو که از من بی‌شرم‌تری «که این جهان خوردی و خواهی تو ز طَمْع/که آن جهان با این جهان گیری به جمع» یعنی هم دنیا داری و هم می‌خواهی با قدری صدقه و انفاق و بخشش به دیگران آخرت را هم به چنگ آوَری. صدر جهان از این سخن او خنده‌اش گرفت و پولی به او بخشید.

YOU HAVE suffered agonies
but you are still far from God,
Because you have not fulfilled
your purpose of dying to the self.
Your agonies will not cease
until you die.

You cannot reach the roof
unless you climb the ladder.
When two rungs are missing
you will be unable to climb,
When the bucket's rope is too short
it will not reach the water in the well.

این پیرمرد تنها کسی بود که موفق شد به این شیوه چیزی از صدر جهان دریافت کند. تا آنکه نوبت به دانشمندان فقه رسید، که یکی از میان آنان، شاید به تقلید از آن پیرمرد سمج روی حرصی که داشت ناله و فغان سر داد و زاری‌ها کرد تا صدر جهان عطایای بسیار به او ببخشد امّا موفّق نشد چیزی دریافت کند. وقتی دید این راه فایده ندارد روز دیگر کهنه‌پاره‌ای به دور خود پیچید و در میان درماندگان و تهیدستان نشست تا صدر جهان خیال کند او جزو بیماران و درماندگان است ولی صدر جهان او را شناخت و چیزی به او نداد. باز روزی دیگر آن دانشمند جامه‌ای زبر و پشمین به دور سر و صورتِ خود پیچید و در صفی دیگر نشست امّا این بار هم صدر جهان شناختش و چیزی به او نداد. این دانشمند هم سمج بود و روزی که نوبت بیوه‌ها بود چادری به سر کرد و بدون آنکه دست و صورتش را نشان دهد در میان زنان بیوه نشست تا از بخشش‌های صدر جهان برخوردار شود امّا این بار هم نصیبی نبرد چون صدر جهان متوجّه حیله‌اش شده بود. دانشمند از شدت درماندگی و اندوه، به نزد یک کفن‌خواه (یعنی کسی که برای مستمندان پول کفن و دفن جمع می‌کند) رفت و با او قرار گذاشت که وی را در نمدی بپیچد و بر سر راه صدر جهان بگذارد و هیچ سخنی نگوید و منتظر بماند، تا بلکه صدر جهان هنگام گذر، پولی بر نمد بیندازد. آنگاه آن را با هم قسمت کنند.

کفن‌خواه چنین کرد و وقتی صدر جهان از آنجا می‌گذشت برای کمک مقداری زر روی نمد انداخت. در همین اثنا دانشمند از ترس آنکه کفن‌خواه صله را بگیرد و پنهان کند و چیزی به او ندهد به سرعت دست از نمد بیرون آورد و زر را گرفت. آنگاه سرش را بیرون آورد و به صدر جهان گفت: دیدی چطور از تو زر ستاندم؟ صدر جهان گفت: امّا تا نمردی چیزی از من نیافتی!

«سِرِّ مُوتُوا قَبْلَ مَوْت این بود / کز پس مردن غنیمت‌ها رسد، غیر مردن هیچ فرهنگی دگر / در نگیرد با خدایْ ای حیله گر» *(مثنوی ۶/ ۳۸۳۷-۸)*.

﴿۷۲﴾

در صفِ مِعراجیان گر بِیستی　　چون بُراقت برکشاند نیستی
نه چو معراج زمینی تا قمر　　بلکه چون معراج کِلکی تا شکر
نه چو معراجِ بخاری تا سما　　بل چو معراجِ جَنینی تا نُهیٰ
خوش بُراقی گَشت خنگِ نیستی　　سوی هستی آردت گر نیستی[1]

(مثنوی ۴/ ۵۵۰ـ۵۵۲)

گاوِ نفْس خویش را زُوتر بکُش　　تا شود روحِ خفی زنده و بهُش

(مثنوی ۲/ ۱۴۴۶)

۱ـ اگر در صف اهل معراج قرار بگیری، نیستی (یعنی مردن و رهیدن از اوصاف بشر و رستن از خودپرستی و خودمحوری) مانند بُراق (مَرکب پیامبر در شب معراج) تو را بالا می‌بَرَد و در آسمان معنوی و روحانی پرواز می‌دهد. این معراج و بالا رفتن نه مثل سفر به ماه بلکه مانند معراج نی و نیشکر است که به مرتبهٔ شکر می‌رسد، مانند معراج جنین است که به مرتبهٔ عقل عروج و ارتقا پیدا می‌کند نه مانند توده‌ای بخار که به آسمان می‌رود. (نُهیٰ جمع نُهْیَه است به معنی عقل). خِنگ اسب و مَرکب سفید را می‌گویند. این «نیستی» مَرکب خوبی است که اگر به مقام فنا و نیستی برسی تو را به

IF You join the ranks of those who ascend from the level
of the human spirit,
The steed of not-being, or self-annihilation, will carry
you aloft like Buraq.
It will not be like the ascension of a mortal to the moon,
but rather like the ascension of a sugar-cane to sugar.
It will not be like the ascension of vapor to the sky,
but like the ascension of an embryo to rationality.
The steed of selflessness, if you are truly non-existent,
brings you to real existence.

KILL THE cow of your ego as quickly as you can, so that your inner spirit can come to life and attain true awareness.

بقاء و هستی حقیقی می‌رساند. مولوی معراج را به دو معنا به کار می‌برد: یکی آن نوع تحوّل و صیرورتِ رو به کمال است که همهٔ موجودات را شامل می‌شود و دیگری معراج به معنای خاص که بیانگر معراج و صعود معنوی آدمیان است. معراج پیامبر(ص) نمونهٔ عالی معراج آدمی است که الگوی تعالی معنوی همهٔ آدمیان محسوب می‌شود و نه صرفاً حادثه‌ای که در برهه‌ای خاص از تاریخ رخ داده است چنانکه شمس هم می‌گوید: «متابعت [= پیروی] محمّد (ص) آن است که او به معراج رفت، تو هم بروی درپیِ او، جهد کن تا قرارگاهی در دل حاصل کنی» (*مقالات شمس* ۴۷/۲).

«۷۳»

مرده است از خود، شده زنده به رَب / زان بُوَد اسرارِ حقّش در دو لب
مردنِ تن در ریاضت زندگی‌ست / رنجِ این تن روح را پایندگی‌ست[۱]

(مثنوی ۳/ ۵-۳۳۶۴)

لا هُدی اِلّا بِسُلْطانٍ یَقی / مِنْ حِراسِ الشُّهْب رُوحَ الْمُتَّقی
هیچ‌کس را تا نگردد او فنا / نیست ره در بارگاه کبریا
چیست معراجِ فلک؟ این نیستی / عاشقان را مذهب و دین نیستی[۲]

(مثنوی ۶/ ۳-۲۳۱)

۱ـ مترجم انگلیسی عبارت خبری را به صورت دستوری ترجمه کرده است. ترجمهٔ دقیق‌تر بدین قرار است (از نیکلسن):

He has died to self and become Living through the Lord: hence the mysteries of God are on his Lips.

انسانی که از هستی محدود و فردی خود مرده و به هستی پروردگار زنده شده است، به همین سبب اسرار حقّ بر دل و زبانش جاری است. ریاضت ورزیدن و چیرگی بر شهوات و قوای نفسانی عین حیاتِ راستین است و رنجی که انسان در این راه برای چیرگی بر خواسته‌های نفسانی و شهوات تحمّل می‌کند به هدر نمی‌رود، و پایندگی و بقا را برای او به ارمغان می‌آوَرَد. و آنان که تن‌پرستی پیشه کرده‌اند و تمام فضای وجودشان را لذّت‌جویی و خوش‌گذرانی‌های این دنیا پر کرده است فرجام ناگواری در انتظارشان است.

هرکه شیرین می‌زید، او تلخ مُرد / هرکه او تن را پرستد جان نَبُرد

(مثنوی ۱/ ۲۳۰۱)

«تو را غیر این غذای خواب و خور، غذای دیگر است... در این عالَم آن غذا را فراموش کرده‌ای و به این مشغول شده‌ای و شب و روز تن را می‌پروری. آخر این تنْ اسب توست و این عالَم آخُر

TO BECOME spiritual, you must die to self, and come alive in the Lord. Only then will the mysteries of God fall from your lips. To die to self through self-discipline causes suffering but brings you everlasting life.

NOTHING CAN guide you except a power that preserves
the spirit of the devout from the keepers of the
shooting stars.
No one can enter the audience chamber of divine
majesty until he becomes selfless.
How can we ascend to heaven? Through selflessness,
the creed and religion of the lovers of-God.

اوست و غذای اسب غذای سوار نباشد. او را به سرِ خود خواب و خوری‌ست و تنعّمی‌ست امّا به سبب آنکه حیوانی و بهیمی بر تو غالب شده است تو بر سر اسب در آخُر اسبان مانده‌ای و در صف شاهان و امیران عالَم بقا مقام نداری دلت آنجاست امّا چون تنْ غالب است حکم تن گرفته‌ای و اسیر او مانده‌ای. همچنان که مجنون قصد دیار لیلی کرد اشتر را آن طرف می‌راند تا هوش با او بود، چون لحظه‌ای مستغرق می‌گشت و خود را و اشتر را فراموش می‌کرد اشتر را در ده بچه‌ای بود فرصت می‌یافت بازمی‌گشت و به ده می‌رسید. چون مجنون به خود می‌آمد دو روزه راه بازگشته بود. همچنین سه ماه در راه بماند عاقبت افغان کرد که این شتر بلای من است از اشتر فرو جست و روان شد.» (فیه‌مافیه / ۱۶).

۲ـ معنی بیت عربی: «هیچ هدایتی وجود ندارد مگر به وسیلهٔ نیرویی که روح پرهیزگار را از نگهبانان شهاب‌ها محافظت می‌کند». هیچ‌کس تا فنا نشود یعنی از خودپرستی و خودمحوری نرهد به بارگاه پرشکوه پروردگار راه نمی‌یابد. این «فنا و نیستی» نردبان عروج است که سالکِ طالب از طریق آن به معراج می‌رود. دین و مذهب عاشقانِ راستین نیستی و نفی خودبینی است.

«۷۴»

خویش را صافی کن از اوصاف خود   تا ببینی ذات پاک صاف خود[1]

(مثنوی ۱/ ۳۴۶۰)

مادر بت‌ها بت نفس شماست   زانکه آن بت مار و این بت اژدهاست
بت شکستن سهل باشد نیک سهل   سهل دیدن نفس را جهل است جهل
صورت نفس ار بجویی ای پسر   قصّهٔ دوزخ بخوان با هفت در
هر نَفَس مکری و در هر مکر زآن   غرقه صد فرعون با فرعونیان[2]

(مثنوی ۱/ ۸۰ـ۷۷۸ـ۷۷۲)

۱ـ اگر انسان بخواهد از مرتبه حرف و نام فراتر رود و به عالم معنی برسد باید خود را از اوصاف بشری پاک و پیراسته سازد و به اوصاف و اخلاق الهی آراسته گردد. باید همچون آهنی که پس از صیقل بسیار به آینه‌ای درخشان بدل می‌شود زنگار نفس‌گرایی و خودمحوری را از طریق ریاضت و سخت‌کوشی، از خود بزداید و به آینه‌ای تبدیل شود که حقایق و اسرار الهی را منعکس می‌کند. چون خود را از اوصاف بشری‌اش پاک ساخت ذات پاکِ الهیِ عمق وجودش جلوه‌گر می‌شود و در دل خویش علوم انبیا را می‌یابد بدون آنکه از کتاب و استاد مدد گرفته باشد (مثنوی ۱/ ۶۱ و ۵۹ ـ۳۴۵۸)، همانند رومیان که وجودشان را صاف و صیقلی و آینه‌سان ساختند (بنگرید به حکایت رومیان و چینیان در پانوشت ۶).

۲ـ مادر بت‌ها: «گفت: مادر را چرا کُشتی؟ گفت: چیزی دیدم لایق نبود. گفت: آن بیگانه را می‌بایست کشتن. گفت: هر روز کسی را کُشم؟ اکنون هرچه تو را پیش آید نَفْسِ خود را ادب کن تا هر روز با یکی جنگ نباید کردن» (فیه‌مافیه/ ۱۵۱). مولانا باز در فیه‌مافیه (۶۱) دربارهٔ مجاهدهٔ با نَفْس می‌گوید: «نَفْس حیوانی شما عدوست شما را... هماره این عدو را در زندان مجاهده دارید که

PURIFY YOURSELF from the attributes of self, so that you may see your own pure, untarnished essence.

YOUR SELF is the mother of all idols: the material idol is only a snake, but the spiritual idol of the self is a dragon.
It is easy to break a material idol, very easy; to regard the self as easy to subdue is only folly.
O son, if you wish to know the form of the self, read the description of hell with its seven gates.
At every moment the self issues an act of deceit; and in each of those deceits a hundred Pharaohs and their followers are drowned.

چون او در زندان است و در بلا و رنج، اخلاصِ تو رویْ نماید و قوّت گیرد. هزار بار آزمودی که از رنج دندان و درد سر، از خوفْ تو را اخلاص پدید آمد چرا در بند راحتِ تن گشتی و در تیمارِ او مشغول شدی؟

سررشته را فراموش مکنید و پیوسته نَفْس را بی‌مراد دارید تا به مرادِ ابدی برسید و از زندان تاریکی خلاص یابید که و نهی النفس عن الهوی فان الجنة هی الماوی»

اشاره است به آیات ۴۰ و ۴۱ که ما در اینجا به همراه چند آیه قبل، آنها را ذکر می‌کنیم: «یوم یتذکر الانسان ما سعی... و اَمّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّه و نَهَی النَّفْسَ عَنِ الهَویٰ، فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِیَ الْـمَأْویٰ»: روزی که آدمی همهٔ اعمال خود را به یاد آوَرَد، و جهنم را به هرکه می‌بیند نشان دهند. پس هرکه طغیان کرده و زندگی این جهانی را برگزیده، جهنم جایگاه اوست، امّا هر کس که از ایستادن در برابرِ پروردگارش ترسیده و نَفْس را از هویٰ بازداشته، بهشت جایگاه اوست.» (النّازعات ۷۹/ آیات ۳۵_۴۱).

﴿۷۵﴾

بـر مکَـن پـر را و دل بـرکَن از او / زانکه شرط این جهاد آمـد عـدو
چون عدو نبْود جهاد آمد مـحال / شـهوتت نـبْود نـباشد امـتثال
صبر نبْود چـون نـباشد مـیلِ تـو / خصم چون نبْود چه حاجت خَیْلِ تو
هین مکن خود را خَـصی، رُهـبان مشـو / زانکه عفّت هست شهوت را گرو
چون که رنجِ صبر نَبْود مر تـو را / شـر نـبْود پس فـرو نـاید جـزا
حَـبّذا آن شـرط و شـادا آن جـزا / آن جـزای دلنـواز جـانفزا[۱]

(مثنوی ۵/ ۵ ـ۵۸۴ و ۷ـ۵۷۴)

۱ـ در دفتر پنجم مثنوی حکایتی راجع به طاووسی آمده که پرهای خود را می‌کَنْد. عنوان حکـایت بدین شرح است: «قصّهٔ آن حکیم که دیـد طـاووسی را کـه پـرّ زیـبای خـود را مـی‌کند بـه مـنقار و می‌انداخت و تن خود راکَل و زشت می‌کرد. از تعجّب پرسید که دریغت نمی‌آید؟ گفت: می‌آید امّا پیش من جان از پرّ عزیزتر است و این، عدوی جانِ من است.»

استدلال طاووس این بود که پرهای زیبا و رنگارنگ‌اش بلای جـانش شـده چـون صـیادان و شکارچیان به خاطر همین پرهای زیبایش همواره درپی او هستند. حکـیم بـه او پـند مـی‌دهد کـه پرهایت را مکن بلکه دل از پرهایت برکن. مولانا از این حکایت به بیان این نـتیجه مـی‌پردازد کـه شرطه جهاد با نَفْس وجود دشمن است. اگر دشمنی وجود نداشته باشد جهاد هم محال است و اگر شهوتی در کار نباشد طاعت و فرمانبرداری در برابر اوامر الهی ناممکن است. اگر انسان به چیزی میل نداشته باشد صبر هم معنی ندارد و اگر دشمن نباشد چه نیازی به سپاه و لشکر است؟ پس نباید

O PEACOCK, do not tear out your feathers, but detach your heart from pride in them: the existence of a foe is indispensable for waging this holy war.
When there is no enemy, you cannot fight your spiritual battle: if you did not feel lust, you could not obey God's command.
There cannot be self-restraint without desire: when there is no adversary, what need for courage?
Hark, do not castrate yourself, do not become a monk: chastity depends on the existence of lust.
Without suffering the pain of self-restraint, no recompense can follow.
How admirable is that conditional bond, and how uplifting the recompense, a recompense that charms the heart and increases the life of the spirit!

خود را ختنه کرد و تارِک دنیا شد زیرا پاکدامنی و عفّت در گرو شهوت است، و تقوا و پرهیزگاری و پاکدامنی بدون وجود انگیزه‌های شهوت و میل در انسان، معنا و جلوه‌ای نخواهد داشت. وقتی رنج صبر را بر خود هموار نساختی و آن را تحمّل نکردی «چون شرط وجود ندارد جزای شرط نیز در کار نخواهد بود. مقصود آن است که اگر شرطِ خدا را که صبر (بر شهوات) است به جا نیاوری پاداشی نیز دریافت نخواهی کرد. چه شرط و پاداش نیکویی، پاداشی خوشایند و روح‌افزا. مولانا در مثنوی و فیه‌مافیه بارها به این حدیث نبوی اشاره می‌کند که «لا رُهْبانیّة فی الاسلام» «از تَرَهُّب نهی کرده‌ست آن رسول» (مثنوی ۶/ ۴۷۹).

مصلحت در دینِ ما جنگ و شکوه　　　مصلحت در دینِ عیسی غار و کوه

(مثنوی ۶/ ۴۹۴)

البتّه این بحث ظرافت‌های دیگری هم دارد. بنگرید به پانوشت ۸۹

﴿۷۶﴾

(او به صنعت آزَر است و من صنم) آلتی که او سازدم من آن شوم
گر مرا ساغر کند ساغر شوم ور مرا خنجر کند خنجر شوم
گر مرا چشمه کند آبی دهم ور مرا آتش کند تابی دهم
گر مرا باران کند خرمن دهم ور مرا ناوک کند در تن جهم
گر مرا ماری کند زهر افکنم ور مرا یاری کند خدمت کنم
من چون کلکم در میان اِصبعَیْن (نیستم در صفّ طاعت بَیْن بَیْن)[1]

(مثنوی ۵/ ۹۰ـ۱۶۸۵)

۱ـ در پانوشت ۶۰ «قصهٔ خلقت جسم آدم و مأموریت جبرئیل، میکائیل، اسرافیل و عزرائیل نقل شد. در اینجا به بخشی از داستان اشاره است که عزرائیل در بیان قدرت و عظمت بیکران پروردگار و نقشِ ناچیزی که خود دارد این سخنان را بیان می‌کند. در این ابیات سخن در این است که مشیّت الهی محدود و مقیّد به علل و اسباب طبیعی نیست و خداوند با قدرتِ مطلق و بیکران خود می‌تواند اموری را هم که وجود آنها در عقل ما نمی‌گنجد پدید آوَرَد.

سخن اصلی دیگر این است که مخلوق در برابر خالق حقیر و زبون است. «ما چو مصنوعیم و صانع نیستیم/ جز زبون و جز که قانع نیستیم» (مثنوی ۱/ ۳۹۱۷)

می‌گوید: پروردگار مانند آزر (پدر یا عموی حضرت ابراهیم که به بت‌تراشی اشتغال داشت) است و من در دست او همچون بت. هر چیزی از من بسازد همان می‌شوم. ساغر یعنی جام. ناوک یعنی تیر، پیکان. اگر مرا به پیکان بدل کند در تن فرو می‌روم. در بیت آخر می‌گوید که من مانند قلمی در میان دو انگشت پروردگار هستم (و در صف طاعت و بندگی او مردد و ناپایدار نیستم) که زمانی بندگی کنم و زمانی عصیان ورزم.

بیت یاد شده به این حدیث اشاره دارد «اِنّ قُلُوب بَنی‌آدم کُلّها بَیْنَ اِصْبَعَیْنِ مِنْ اصابعِ الرَّحْمٰن کَقَلْب واحِدٍ یُصَرِّفُهُ حَیْثُ یَشاء» همانا دل‌های آدمیان مانند قلبی واحد میان دو انگشت از انگشتان قدرت پروردگار است و خدا هر طور بخواهد دگرگونش می‌سازد (احادیث و قصص مثنوی، ۳۳).

WHATEVER INSTRUMENT God makes of me, I become.
If He makes me a cup, I become a cup;
If He makes me a dagger, I become a dagger.
If He makes me a fountain, then I shall give water;
If He makes me fire, then I shall give heat.
If He makes me rain, I shall bring forth the harvest;
If He makes me an arrow, I shall pierce the body.
If fie makes me a snake, I shall produce poison;
If He makes me His friend, I shall serve Him well.
I am like a pen in His hand which he moves as I-le wills.

﴿۷۷﴾

صیقل کردن دل

آن صـفای آیـنه لاشک دل است | که او نقوش بی‌عدد را قابل است
صورتِ بی‌صورتِ بی حدِّ غَـیْب | ز آینهٔ دل دارد آن موسی به جَیْب
گرچه آن صورت نگنجد در فلک | نه به عرش و کُرسی و نی بر سَمَک
زانکه مـحدود است و مـعدود است آن | آیـــنهٔ دل را نـــباشد حـــد بـدان[1]

(مثنوی ۱/ ۸۸ ـ۳۴۸۵)

۱ـ ابیاتی که در اینجا ذکر شده ابیاتِ «نتیجه گیری حکایت رومیان و چینیان در متن ۸۳ است (نیز بنگرید به پانوشت ۶). مولانا می‌گوید رومیان در مسابقهٔ نقاشیِ خود با چینیان هیچ رنگی بـه کـار نبردند بلکه دیوار خودشان را کاملاً صاف و صیقلی کردند به طوری که مانند آینه‌ای پرتلألو نقّاشی «رنگی» چینیان را با درخشش و طراوتی صد چندان بازمی‌تاباند. مولانا در اینجا می‌گوید که چنین توصیفی از صفای آینه، بدون تردید وصف دل است که می‌تواند صورت‌ها و نقش‌های بیشماری را منعکس سازد. نمونه‌ای از این صفای قلبی و انـعکاس «صـورتِ بـی‌صورت» غـیبی، مـعجزهٔ «یـد بیضاء» حضرت موسی است که در آیات متعدّد به آن اشاره شده است از جمله آیهٔ ۳۲ سورهٔ قصص (۲۸): «اَسْلُکْ یَدَکَ فی جَیْبِکَ تَخْرُجْ بَیْضاءَ مِنْ غَیْرِ سوءٍ...»: «دست خود را به گریبانت ببر تا سپید بی‌گزند بیرون بیاید.»

آینهٔ دل حد و حصری ندارد و فراخ‌تر و عظیم‌تر از آسمان‌ها و زمین است و می‌توانـد «صُـوَرِ غیبی»یی را که در آسمان و زمین نمی‌گنجد در خود پذیرا باشد و منعکس سازد. انسانی که وجـودِ

PURIFYING THE HEART

THN PURE heart is a spotless mirror in which images of[1] infinite beauty are reflected. Moses, that perfect saint, reflected in the mirror of his heart the infinite form of the One who is formless, the image of the One who is unseen. This form, this image, cannot be contained in heaven, nor in the ocean, nor in the universe. All these have limits, but the mirror of the heart has no limit.

خویش را این چنین صاف و صیقلی سازد حقایق و صُوَر عالَمِ غیب را آشکارا در همین دنیا مشاهده خواهد کرد. یک نمونهٔ آن زید، صحابی پیامبر(ص) است که مولانا در دفتر اوّل مثنوی تحت عنوان «پرسیدن پیغامبر علیه‌السلام مر زید را امروز چونی؟ و چون برخاستی؟ و جواب گفتن او که اَصْبَحْتُ مُؤمِناً یا رسول اللّه» حکایت او را بازگو کرده است. در بخشی از این حکایت می‌خوانیم که پیامبر(ص) از زید می‌پرسد چگونه شب را به صبح رساندی؟ زید می‌گوید صبح کردم در حالی که بنده‌ای مؤمن‌ام. پیامبر(ص) دلیل او را می‌پرسد: اگر باغ ایمانت شکوفا شده علامت و نشان آن چیست؟ آنگاه زید از ریاضت‌ها و عبادت‌های سخت و طولانیِ خود سخن می‌گوید و به حقایق و اسرار غیبی‌یی که بر او مکشوف شد اشاره می‌کند:

«گفت خلقان چون ببینند آسمان / من ببینم عرش را با عرشیان، هشت جنّت، هفت دوزخ پیش من / هست پیدا همچو بُت پیشِ شمن، یک به یک وا می‌شناسم خلق را / همچو گندم من ز جو در آسیا، که بهشتی کیست و بیگانه کی‌ست / پیشِ من پیدا چو مار و ماهی است» (مثنوی ۱/ ۱۰ـ۳۵۰۷)

﴿۷۸﴾

چینیان گفتند ما نقّاش‌تر / رومیان گفتند ما را کرّ و فَرّ
گفت سلطان امتحان خواهم درین / کز شماها کیست در دعوی گزین
چینیان گفتند یک خانه به ما / خاصّه بسْپارید و یک آنِ شما
بود دو خانه مقابل دَر به دَر / زآن یکی چینی ستد، رومی دگر
چینیان صد رنگ از شه خواستند / شه خزینه باز کرد آن تا ستند
هر صباحی از خزینه رنگ‌ها / چینیان را راتبه بود از عطا
رومیان گفتند نی لون و نه رنگ / درخور آید کار را جز دفع زنگ
در فرو بستند و صیقل می‌زدند / (همچو گردون ساده و صافی شدند)
چینیان چون از عمل فارغ شدند / از پی شادی دُهُل‌ها می‌زدند
شه درآمد دید آنجا نقش‌ها / می‌ربود آن عقل را وقت لقا
بعد از آن آمد به سوی رومیان / پرده را برداشت رومی از میان
عکس آن تصویر و آن کردارها / زد برین صافی شده دیوارها
هرچه آنجا دید اینجا به نمود / دیده را از دیده خانه می‌ربود
رومیان آن صوفیانند ای پدر / بی ز تکرار و کتاب و بی‌هنر
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها / پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها[1]

(مثنوی ۱/ ۳۴۶۷ـ۳۴۸۴)

۱ـ بنگرید به پانوشت ۶.

THE CHINESE said to the sultan, "We are the better artists," and the Greeks rejoined, "We have greater skill and aesthetic sense." The sultan decided to set them a challenge to settle the matter, and gave each a room, with a curtain separating them.

The Chinese asked the sultan for a hundred different colors, gold and silver, and gems. The Greeks asked only for polish and polishing cloths and shut themselves in their room and polished industriously.

When the Chinese finished their work, the sultan entered and looked at the pictures they had painted. He was awed by the sight. Then the Greeks raised the curtain that separated the rooms. The reflection of the Chinese paintings fell on their polished walls, and all that the sultan had seen before seemed even more beautiful there.

The Greeks are the Sufis who, without formal learning, have purified their hearts from every trace of greed, lust, envy, and hatred.

﴿۷۹﴾

آینهٔ دل چون شود صافی و پاک نقش‌ها بینی برون از آب و خاک
هم ببینی نقش و هم نقّاش را فرشِ دولت را و هم فرّاش را[1]

(مثنوی ۲/ ۷۳_۷۲)

صوفیان را پیش رو موضع دهند که آینهٔ جان‌اند و ز آینه به‌اند
سینه صیقل‌ها زده در ذکر و فکر تا پذیرد آینهٔ دل نقش بکر[2]

(مثنوی ۱/ ۵۴_ ۳۱۵۳)

۱ـ باز هم سخن از دل و آینهٔ دل است. گفتار غزّالی در این باره جالب توجّه است:

«اگر خواهی که خود را بشناسی، بدان که تو را آفریده‌اند از دو چیز آفریده‌اند: یکی این کالبد ظاهر است که آن را تن گویند و وی را به چشم ظاهر توان دید، و دیگر معنی باطن که آن را نفس گویند و جان گویند و دل گویند و آن را به بصیرتِ باطن بتوان شناخت و به چشم ظاهر نتوان دید.

و حقیقتِ تو آن معنیِ باطن است و هرچه جز از این است همه تَبَع اوست و لشکر و خدمتکار اوست. و ما آن را نامْ دل خواهیم نهادن. و چون حدیث دل کنیم بدان که این حقیقت را می‌خواهیم که گاه‌گاه آن را روح گویند و گاه‌گاه آن را نَفْس گویند و بدین دل نه آن گوشت پاره می‌خواهیم که در سینه نهاده است از جانب چپ، که آن را قدری نباشد و آن ستوران و مرده را باشد و آن را به چشم ظاهر بتوان دید، و هرچه بدین چشم بتوان دید از این عالم باشد که آن را عالم شهادت گویند، و حقیقتِ دل از این عالم نیست و بدین عالم غریب آمده است و به راه گذر آمده است، و این گوشت ظاهرْ مَرکب و آلت وی است، و همه اعضای تن لشکر وی‌اند و پادشاه جملهٔ تن، وی است، و معرفت خدای ـ تعالی ـ و مشاهدتِ جمالِ حضرتِ وی صفتِ وی است، و تکلیف بر وی است و

WHEN THE mirror of your heart becomes clear and pure,
You will behold images from beyond this realm of
earth and water.
You will see both the images and the image-Maker,
Both the carpet of spiritual existence
And the carpet-Spreader.

SUFIS ARE a mirror for the soul - better than a mirror,
For they have polished their hearts in remembrance of
God and meditation,
Until their heart's mirror reflects a true image of the
Original.

خطاب با وی است و عتاب و عقاب به وی است و سعادت و شقاوتِ اصلی وی راست، و تن اندر همه حالْ تَبَع وی است، و معرفتِ حقیقتِ وی و معرفتِ صفاتِ وی کلید معرفتِ خدای تعالی است.

جهد آن کن تا وی را بشناسی که آن، گوهری عزیز است، و از جنس گوهر فریشتگان است، و معدن اصلیِ وی حضرت الوهیت است، از آنجا آمده است و بدانجای باز خواهد رفت، و اینجا به غربت آمده است» (کیمیای سعادت ۱/ ۱۶ـ۱۵).

۲ـ «نشاندن پادشاهان صوفیانِ عارف را پیش روی خویش تا چشمشان بدیشان روشن شود» (مثنوی ۱/ قبل از بیت ۳۱۵۰). این، عنوان ابیاتی است که مولانا در آنها می‌گوید در قدیم برخی پادشاهان چنین عادت داشتند که سمتِ چپ‌شان پهلوانان و سمت راست‌شان کاتبان و اهل قلم می‌ایستادند. صوفیان را نیز پیش روی خود قرار می‌دادند چون صوفیان وجودی آینه‌گون و مصفّا داشتند و صفای وجودشان بر دیگران اثر نیکو داشت. صوفیان وجود خویش را با ریاضت و ذکر و یاد خدا صاف و صیقلی و آینهٔ «نقش‌های غیب» می‌ساختند.

﴿۸۰﴾

عقل اینجا ساکت آمد یا مُضِل — زانکه دل با اوست یا خود اوست دل
اهل صیقل رَسته‌اند از بو و رنگ — هر دمی بینند خوبی بی‌درنگ
نقش و قِشر علم را بگذاشتند — رایت عَینُ‌الْیَقین افراشتند
رفت فکر، و روشنایی یافتند — (نَحر و بَحر آشنایی یافتند)[1]

(مثنوی ۱/ ۳۴۸۹-۹۴)

تختِ دل معمور شد پاک از هوا — بر وی الرَّحْمٰن عَلَی الْعَرْشِ اسْتَویٰ
حکم بر دل بعد ازین بی‌واسطه — حقّ کند چون یافت دل این رابطه[2]

(مثنوی ۱/ ۳۶۶۵-۶)

۱ـ در قصّهٔ رقابت رومیان و چینیان در «علم نقّاشی و صورتگری» از آینهٔ صاف و صیقلی دل سخن گفته شد که قابلیت دریافت بیشمار صورت‌های غیبی را داراست صُوَری که در آسمان‌ها و زمین نگنجد امّا در دل جای گیرند. امّا درک این موضوع برای عقل عرفی امکان‌پذیر نیست. عقل در اینجا یعنی در مورد تجلّی خدا و انوار غیبی بر دل یا حرفی برای گفتن ندارد یا اگر کاری کند و سخنی بگوید گمراه کننده است زیرا دل با خداوند است یا خود اوست. کسانی که زنگارها و ظاهربینی‌ها را از دل خود زدوده‌اند و آن را به آینه‌ای مصفّا و صیقلی بدل کرده‌اند هر لحظه زیبایی‌هایی از عالم غیب مشاهده می‌کنند. آنان از قشر و صورتِ ظاهرِ علم فراتر رفته‌اند و به عین‌الیقین دست یافته‌اند.

اهلِ حقّ، آنان که دلی پاک و پیراسته و آینه‌سان دارند، در مرتبهٔ عین‌الیقین فکری از خود ندارند و به نور حقّ روشنایی یافته‌اند. آنان از عالی‌ترین منبع آشنایی و معرفت برخوردارند، یا به نزدیک‌ترین مقام قرب به پروردگار رسیده‌اند. فکر چه به این معنای منفی («فکر و ذکرِ اختیاری دوزخ است») و چه به معنای مثبتِ آن مثلاً در این بیت: «صیقل زده در ذکر و فکر / تا پذیرد آینهٔ دل نقشِ بکر» (مثنوی ۱/ ۳۱۵۴).

IN THE limitlessness of the pure heart
understanding leads to silence,
because that heart is with God
or indeed it is He.
Those with mirror-like hearts
have left behind mere fragrance and color:
each moment they behold beauty without
hindrance.
They have discarded the outer form
and raised the banner
of mystical intuition.
Thought is gone, all is light.
They have reached the essence
and the Ultimate Source of knowledge.

IF ME heart is restored to health, and purged of sensuality, then "the Merciful God is seated on His Throne." After this, He guides the heart directly, since the heart is with Him.

۲ـ وقتی دل از نقص و عیب و هوا و هوس پاک شود می‌تواند مانند تختگاهی معمور و آباد، جایگاهِ حقّ باشد و پروردگار بر آن تکیه زند. مصراع دوّم اشاره است به سوره طه (۲۰)/ ۵: «الرَّحمنُ عَلی‌العَرْشِ اسْتَوی»: خداوند رحمان بر عرش استیلا یافت.

در چنین حالتی یعنی وقتی دل از هواهای نفس و دلبستگی‌های این جهانی پاک و پیراسته شد و پیوند و رابطهٔ نزدیکی با حقّ پیدا کرد خداوند بر آن دل بی‌هیچ واسطه‌ای عمل می‌کند.

﴿۸۱﴾

مُشک را بر تن مزن بـر دل بـمال — مُشک چه بْود نام پاک ذوالجلال
آن مـنافق مُشک بـر تـن مـی‌نهد — روح را در قـعر گُـلخَن مـی‌نهد [1]

(مثنوی ۲/ ۸_۲۶۷)

همچنین هرکس بـه انـدازهٔ نـظر — غیب و مستقبل ببیند خیر و شـر
هـر کسـی انـدازهٔ روشـندلی — غـیب را بـیند بـه قـدر صـیقلی
هرکه صیقل بیش کرد او بیش دید — بیشتر آمد بـر او صـورت پـدید
گر تو گویی که آن صفا فـضل خـداست — نیز این توفیق صیقل زان عـطاست [2]

(مثنوی ۴/ ۱۱_ ۲۹۰۹ و ۲۹۰۳)

۱ـ مُشکِ نام پاک پروردگار بلند مرتبه را بر دل و جانت بمان نه آنکه آن را فقط بر زبان جاری کنی، مانند آن منافق که نام رایحه‌انگیز و معطّر خدا را بر جسمش می‌مالد (یـعنی فـقط آن را بـر زبـانش می‌آورد) امّا روح او در اعماق آتشدان کثیف و دودآلود است. او نام حقّ را بر زبان مـی‌آورد امّـا از جان و دل او به خاطر آن افکار بی‌ایمانی که در نهادش هست بوی گند به مشام می‌رسد. ذکر و نام خدا در دهان او، مانند سبزه‌ای‌ست که در کنار گلخن حمّام‌ها بروید یا مانند گلی زیباست که در کنار مستراح بدمد (مثنوی ۲/ ۷۰_۲۶۹).

در داستان ساختن مسجد ضِرار توسط منافقان هم می‌خوانیم که مسجدی که آنان ساختند بـا وجود ظاهر مذهبی‌اش، به قصد مبارزه با اسلام و مسلمانان بنا شده بود به همین دلیل پیامبر(ص) به امر خداوند دستور داد آن را ویران کنند. یکی از اصحاب پیامبر(ص) که در این باره شک و تـردید داشت در رویایی صادقه می‌بیند که بوی گند و کثافت و دود از سنگ‌های آن برمی‌خیزد (مثنوی ۲/ ۲۸۹۵). «گر بکاوی کوشش اهلِ مجاز / تو به تو گنده بود همچون پیاز» (۲/ ۲۹۰۰).

۲ـ هر انسان به قدر همّت و ادراک درونی، به اسرارِ عالَم و امور خیر و شر آینده پی می‌برد، به اندازهٔ روشنایی و پاکی دلش و به قدری که آن را صیقلی کرده، امور پوشیده و غیبی را می‌بیند. اگر دلش را بیشتر صیقلی کند صورت‌های بیشتری از عالم غیب بـر او آشکـار مـی‌شود. هـم پـاک و پیراسته شدنِ دل و هم توفیق در اینکه انسان بتواند دلش را صیقلی و پیراسته سازد هر دو از فضل و بخشش خدا است. «مولوی در عین حال که پیوسته از رهرو می‌خواهد و ترغیبش مـی‌کند کـه بـر

DO NOT put musk on your body:
Rub it on your heart.
What is musk?
The holy name of the glorious God.
The hypocrite puts musk on his body
And puts his spirit in the ash-pit.

EVERYONE SEES the inner reality, of things, and even the future, according to her insight and spiritual enlightenment. This in turn increases in proportion to the purity of her heart. The more she polishes her heart's mirror, the more she can see in it, and the more the hidden mysteries are revealed to her. That spiritual purity is given to us by the grace of God, and our success in polishing our hearts is also a divine bounty.

تلاش خود در طریقت بیفزاید اغلب به وی متذکّر می‌شود که همه جدّ و جهدش و هر آنچه دارد از فضل و عنایت خداست. امید و اشتیاق معنوی (یا همّت) آدمی باید بلند باشد امّا هرگز نباید فراموش کند که همّتش را خدا به او ارزانی داشته است. نهایتاً عنایت و کشش خدا بیشترین اهمیّت را دارد و حرف آخر، از آن است» (راه عرفانی عشق، تعالیم معنوی مولوی/ ۱۸۴). «ذرّه‌ای سایهٔ عنایت بهتر است/ از هزاران کوششِ طاعت‌پرست، زانکه شیطانْ خشتِ طاعت برکند/ گردو صد خشت است، خود را ره کند» (مثنوی ۶/ ۷۰ـ۳۸۶۹). «آدمی می‌پندارد اوصافِ ذمیمه را به عمل و جهاد خود از خویشتن دفع خواهد کردن. چون بسیار مجاهده کند و قوّت‌ها و آلت‌ها را بذل کند نومید شود. خدای تعالی او را گوید که می‌پنداشتی که آن به قوّت و به فعل و به عملِ تو خواهد شدن. آن سنّت است که نهاده‌ام یعنی آنچه تو داری در راه ما بذل کن بعد از آن بخشش ما در رسد. در این راهِ بی‌پایان تو را می‌فرماییم که به این دست و پای ضعیف سیر کن. ما را معلوم است که به این پای ضعیف این راه را نخواهی بریدن [= پیمودن] بلکه به صد هزار سال یک منزل نتوانی از این راه بریدن الّا چون در این راه بروی چنانکه از پای درآیی و بیفتی و تو را دیگر هیچ طاقت رفتن نماند بعد از آن عنایتِ حقّ تو را برگیرد» (فیه‌مافیه/ ۷۹ـ۷۸).

﴿۸۲﴾

آب در کشتی هلاک کشتی است　　آب اندر زیر کشتی پُشتی است
چون که مال و مُلک را از دل براند　　زان سلیمان خویش جز مسکین نخواند
کـوزهٔ سـربسته انـدر آب زَفت　　از دلِ پُـر بـاد فـوقِ آب رفت
باد درویشـی چـو در بـاطن بـود　　بر سـر آبِ جـهان سـاکـن بـود[1]

(مثنوی ۱/ ۸ـ۹۸۵)

ای خدا سنگین دلِ ما موم کن　　نالهٔ ما را خوش و مرحوم کـن

(مثنوی ۲/ ۱۹۹۲)

۱ـ مولانا می‌گوید مکر و تدبیری که در راه زندگی مادی دنیوی باشد سرد و بی‌لطف است امّا اگر در ترک دنیا باشد پذیرفتنی و ستودنی است. مکر و تدبیر، آن است که حفره‌ای در زندان دنیا پدید آوریم و از آن بگریزیم نه آنکه حفره را ببندیم و خود را بیشتر در تنگنای زندان قرار دهیم. چنین مکری سرد و بی‌لطف و بی‌ثمر است. امّا دنیا چیست؟ دنیایی که در اینجا از آن به زندان تعبیر شده است عبارت است از چیزهایی که ما را از خدا و آخرت غافل و دور می‌کنند. به همین خاطر، اگر مال و دارایی‌های مادی و مواهب زمینی باعث غفلت و دوری از حقّ نشوند و در راه دین به کار رونـد خوب هم هستند. چنانکه پیامبر(ص) فرموده است «چه خوب است مال حلال و نیکو برای انسان درستکار و نیک» (نِعْمَ الْمالُ الصّالِح لِلرَّجُلِ الصّالح).

WATER LEAKING into the boat is the ruin of the boat,
But water under the boat is its support.
Since Solomon cast out the desire for wealth and
possessions from his heart,
He did not call himself by any name but "poor."
The stoppered jar, though in rough water,
Floated because of its empty heart.
When the wind of poverty is in anyone,
He floats peacefully on the surface of the water of this
world.

O GOD, make our stony hearts as soft as wax;
Make our wailing sweet to Your ears and the object of
Your mercy.

آب اگر در زیر کشتی باشد کشتی روی آن حرکت می‌کند امّا اگر در خود کشتی باشد باعث غرق شدنِ آن می‌شود. مال و مواهبِ دنیوی هم همین گونه است اگر آدمی را اسیر خود نکنند و به کار دین و آخرتِ او بیایند خوب‌اند. حضرت سلیمان با آن همه قدرت و عظمت و اموالی که داشت میل و وابستگی به مال و حکومت را از دلش رانده بود و اعتنایی به آنها نداشت و خود را مسکین می‌خواند.

وارستگی و ترک تعلّق از دنیا، مانند کوزه خالی سربسته‌ای است که روی آب می‌ماند و «باد درویشی» (وارستگی و بی‌اعتنایی به امور نفسانی و دنیوی) آن را از فرو رفتن در دنیا و غرق شدن در آن مصون نگه می‌دارد.

﴿۸۳﴾

آیـنهٔ دل صـاف بـاید تـا در او واشناسی صورت زشت از نکو

(مثنوی ۲/ ۲۰۶۳)

گر به هر زخمی تو پُر کینه شوی پس کجا بی‌صیقل آیینه شوی؟[1]

(مثنوی ۱/ ۲۹۸۰)

گر گل است اندیشهٔ تو گُـلشَنی ور بود خاری تو هیمهٔ گُـلخَنی

(مثنوی ۲/ ۲۷۸)

۱ـ اگر آینهٔ دلْ صاف و صیقلی باشد و زنگار تعلّقات مادی و غفلت از حقّ از آن زدوده شده باشد قدرت تمیز و بصیرتِ خاص پیدا می‌کند و خوب و بد را حقیقتاً از هم تشخیص می‌دهد. چنین دلی به تجلی‌گاه حقّ بدل می‌شود، جایگاهی می‌شود که انوار حقّ بر آن تابیدن می‌گیرد چنانکه شمس می‌گوید: «دلِ من خزینهٔ کسی نیست، خزینهٔ حقّ است. قماش اشتریان در اینجا چرا رها کنم؟ برون اندازم! این ضمیر دیگران دیگرست. این طاقت ندارد الّا خزینهٔ شه [= حضرت حقّ] را» (مقالات شمس/ ۶۲۷).

صاف و صیقلی کردن دل نیاز به تحمّل سختی‌ها و ریاضت معنوی دارد و بدون سعی و تلاش خالصانه صورت نمی‌پذیرد. در این راه «نازک دل» و سست اراده نباید بود، مانند آن شخصی که به نزد دلّاکی رفت و از او درخواست بر بدنش نقش شیر را خالکوبی کند. دلّاک از او می‌پرسد کجا نقش شیر را خالکوبی کنم؟ می‌گوید: بر شانه‌ام. دلّاک چون سوزن را برای خالکوبیِ آن نقش، بر بدنش فرو می‌کند آن مرد فریادی از سر درد می‌کشد و می‌پرسد از کجا شروع کرده‌ای؟ می‌گوید: از دمِ شیر. مرد می‌گوید: دم را رها کن نمی‌خواهم دم داشته باشد. دلّاک جای دیگری از نقش شیر را برای خالکوبی انتخاب می‌کند و سوزن را برای خالکوبی انتخاب می‌کند و سوزن را بر بدن او فرو می‌برد. باز هم داد و فریاد: این بار کجا را نقش می‌زنی؟ می‌گوید: از گوش شیر. می‌گوید: گوش را هم

THE MIRROR of the heart must be clear,
So you can discern the ugly from the beautiful.

IF You are enraged by every blow, how will your mirror be polished? How will your heart become pure?

IF YOUR thought is a rose,
    you are a rose garden;
And if it is a thorn,
    you are fuel for the fire.

ول کن و به عضوی دیگر بپرداز. و چون دلّاک از عضوی دیگر شروع می‌کند مرد باز دادش بلند می‌شود و می‌گوید این دیگر چه اندامی از شیر است؟ دلّاک می‌گوید: این شکم شیر است. مرد می‌گوید: این شیر شکم هم لازم نیست داشته باشد. دلّاک که حسابی حیران و متعجّب شده بود سوزن را بر زمین می‌زند و می‌گوید: آخر مرد حسابی تا به حال چه کسی شیر بی‌دم و سر و شکم دیده است؟! خدا هم چنین شیری نیافریده»

آری باید «درد نیش» سختی‌ها و ریاضِ سلوکِ معنوی را تحمّل کرد تا از «نیش نَفْسِ بی‌ایمان» بتوان رهایی یافت.

ای بـرادر صبر کـن بـر دردِ نـیش	تا رهی از نیش نَفْس گَبرِ خویش
که آن گروهی که رهیدند از وجود	چرخ و مِهر و ماهشان آرَد سجود
هرکه مُـرد انـدر تـنِ او نَـفْسِ گبر	مر ورا فـرمان بَـرَد خـورشید و ابر

(مثنوی ۱/ ۳۰۰۲ـ۳۰۰۴)

﴿۸۴﴾

که آن جمالِ دل جمالِ باقی است — دو لَبَش از آب حیوان ساقی است
خود هَمُو آب است و هم ساقی و مست — هر سه یک شد چون طِلِسْم تو شکست
آن یکی را تو ندانی از قیاس — (بندگی کن ژاژ کم خا ناشناس)[1]

(مثنوی ۲/ ۱۸ـ۷۱۶)

(تا جلا باشد مرآن آیینه را) — که صفا آید ز طاعت سینه را
لیک گر آیینه از بُن فاسد است — صیقل او را دیر باز آرد به دست
وآن گزین آیینه که خوش مَغْرِس است — اندکی صیقل‌گری آن را بس است[2]

(مثنوی ۵/ ۸ـ۴۵۶)

۱ـ زیبایی و جمال ظاهری و مادی رفته‌رفته از بین می‌رود و انسانی که زمانی بس زیبا و جذّاب بود به «پیره‌خر»ی زشت و نفرت‌انگیز بدل می‌شود، فرشته‌ای که به دیو بدل شده است، چون آن زیبایی در او عاریه بود. جمال و زیبایی حقیقی از آنِ حقّ است، معدن آن در نزد پروردگار است. پس «دل طلب کن، دل منه بر استخوان» (مثنوی ۲/ ۷۱۵). زیرا جمال و زیبایی دل، زیبایی جاودان است و زوال نمی‌پذیرد، و آدمی را از آب حیات می‌نوشاند. اگر طلسم خودبینی‌ات شکسته شود خواهی دید که خود او در آن واحد آب و ساقی و مست است. (چنانکه بایزید می‌گوید: «عاشق و معشوق و

THE BEAUTY of the heart is the lasting beauty: its lips give to drink of the water of life. Truly it is the water, the giver of drink, and the one who drinks: all three become one when your talisman is shattered. That oneness cannot be grasped by reasoning.

THE HEART is purified by godliness.

If the mirror of the heart is encrusted,
much polishing is required until it is at last spotless.
If the mirror is very fine, like a fertile seed-bed,
only a little polish is needed.

عشق همه یکی دیدم...» تذکرالاولیاء بخش ۱۴). درک و فهم این موضوع از طریقِ قیاس و استدلالِ نظریِ متعارف حاصل نمی‌شود. برای درک و فهم معنیِ آن، باید بندگی کرد و از بیهودگویی پرهیخت.

۲ـ انجام طاعت‌ها و عبادت‌ها، آینهٔ وجود آدمی را صفا و پاکی می‌بخشد امّا اگر این آینه از اساس تیره و تار باشد صیقل دادن آن طول می‌کشد. آینه‌ای که خوش‌جنس و مرغوب است اندکی صیقل‌کاری، آن را شفاف و درخشان می‌کند.

﴿۸۵﴾

اختیار

اختیارت اختیارش هست کرد　　اختیارش چون سواری زیر گرد
اختیارش اختیار ما کند　　امر شد بر اختیاری مُسْتَنَد[1]

(مثنوی ۵/ ۸۸ـ۳۰۸۷)

۱ـ انسان موجودی صاحب اختیار است، اختیاری که خدا آن را در او آفریده است. اختیار مانند اسبْ‌سواری است که در زیر گرد و غبار پنهان است.

اختیارِ ما را اختیارِ خدا آفریده است و تکالیف و امر و نهی، متکی بر همین اختیار است. اگر اختیار نبود تکلیف و امر و نهی‌یی هم در مورد انسان در کار نبود. این واقعیت که انسان «بر صورت خدا» آفریده شده است حاکی از آن است که انسان به نحوی از اختیار خدا برخوردار است. خدا آنچه اراده‌اش بر انجام آن تعلّق می‌گیرد انجام می‌دهد و انسان نیز به میزانی از این صفت الهی بهره‌مند است. اختیار «امانتی» است که خدا به وی ارزانی داشته است. و به خاطر همین برخورداری از اختیار است که باید پیامد بدیهی اختیار را بپذیرد، مسئولیت پاداش و جزایی که برای اعمالش دریافت می‌کند. این اختیار منافاتی با تقدیر و قضا و قدر ندارد.

مولانا در «بیان تقریر اختیار خلق و بیان آنکه تقدیر و قضا سلب کنندهٔ اختیار نیست» مثال‌های متعدّد و روشن می‌زند تا به شکلی ملموس و بی‌واسطه، به وجود اختیار و نقشِ مهم آن در انسان توجّه داده باشد، مثلاً اگر دزدی به داروغه (پاسبان، پلیس) بگوید که آنچه کردم (یعنی دزدی) تقدیر خدا بود داروغه هم به او می‌گوید کاری هم که من می‌کنم یعنی مجازات تو، «حکم و تقدیر حقّ» است. مولانا با لحنی گزنده می‌گوید بعضی‌ها وقتی پای شهوت و امور نفسانی درمیان است بیست

FREE WILL

GOD'S FREE will has given rise to our own free will. His free will is invisible beneath the dust; it creates our free will. His commands to us acknowledge our free will: He does not compel obedience, but invites it.

برابرِ حالت عادی احساس اختیار می‌کنند یا وقتی یک چیز کوچک و ناچیز کسی از آنها بدزدد اختیار جنگ و نزاع در آنها پدید می‌آید امّا وقتی نوبت شکر نعمت خدا می‌رسد اختیاری در خود احساس نمی‌کنند و خود راکمتر از سنگ می‌دانند که بی‌اختیار و بی‌مسئولیت است. بی‌تردید دوزخ هم همین عذر را می‌آورد و می‌گوید اینکه شما را می‌سوزانم اختیاری از خودم ندارم، عذرم را بپذیرید.

پس قضا و قدر الهی را نباید به عنوان دلیل و بهانه‌ای برای شانه خالی کردن از پذیرفتن بار مسئولیت و اختیار به کار گرفت. این بهانه تراشی‌ها مایه نجات از کیفر و عذاب الهی نخواهد بود. هم این جهان و هم آن جهان نظم و نظامی اخلاقی و مبتنی بر مسئولیت و اختیار دارد.

«چون که آیت نوبت نفس و هوا/ بیست مَرده اختیار آید تو را، چون بَرَد یک حبّه از تو یار سود/ اختیارِ جنگ در جانت گشود، چون بیاید نوبت شکر نِعَم/ اختیارت نیست، وز سنگی تو کم، دوزخت را عذر این باشد یقین/ که‌اندر این سوزش مرا معذور بین، کس بدین حجّت چو معذورت نداشت/ وز کف جلّاد این دورت نداشت، پس بدین داور جهان منظوم شد/ حالِ آن عالم هَمَت معلوم شد»

(مثنوی ۵/ ۷۶_۳۰۷۱)

﴿۸۶﴾

اخـــتیاری هست مـا را بـی‌گمان / حِسّ را مُــنکر نـتانی شـد عـیان
سـنگ را هـرگز نگـوید کس بـیا / از کلوخی کس کـجا جـوید وفـا
آدمـــی راکس نگـوید هـین بـپر / یـا بـیا ای کـور تـو در مـن نگـر
کس نگوید سنگ را دیـر آمـدی / یا که چوبا تـو چـرا بـر مـن زدی
این چنین وا جُستها مـجبور را / کس بگــوید یـا زنـد مـعذور را
امر و نهی و خشم و تشریف و عتاب / نیست جز مختار را ای پاک جَیب

(مثنوی ۵/ ۷۳_۲۹۶۷)

اختیاری هست در ظـلم و سـتم / اختیار اندر درونت ساکن است[1]

(مثنوی ۵/ ۵ _۲۹۷۴)

۱ـ ما به طور حسّی و بی‌واسطه، اختیاری در خود می‌یابیم. نمی‌توان این درک و دریافت حسّی را منکر شد. درک می‌کنیم که مثل سنگ و کلوخ، بی‌اختیار و بی‌مسئولیت نیستیم. به خاطر همین درک و دریافت حسّی و شهودی است که تفاوت میان خود و جمادات را احساس می‌کنیم. در عالم طبیعت اختیار از آنِ انسان است در قلمرو اعمالی که در توانایی اوست یعنی ما به طور ملموس اولاً درمی‌یابیم که برخلاف سنگ و کلوخ (و به طور کلی جمادات) و حیوانات صاحب اختیاریم و از سوی دیگر میان اعمالی که در توانمان است و اعمالی که خارج از قدرت ماست تمایز می‌گذاریم. از اینجاست که کسی از سنگ و چوب و خاک انتظار حرکت و وفاداری ندارد و آنها را مورد عتاب و سرزنش قرار نمی‌دهد. کسی به انسان نمی‌گوید پرواز کند. به نابینا نمی‌گویند به فلان چیز نگاه کن. امر و نهی و خشم و سرزنش و ستایش فقط متوجّه موجودی‌ست که صاحب اختیار است. انسان در

WITHOUT DOUBT human beings have free will: look at the
evidence around us.
No one orders a stone, "Come here!" nor would you
expect that inanimate object to respond.
Similarly no one tells a person to fly, or a blind man to
see.
No one says to a stone, "You are late," or to a stick,
"Why did you strike that blow?"
Nor would you say such things to a person who has no
free will, and only acts under compulsion.
Obligations and prohibitions, honor and rebuke only
concern those who possess free will.

HUMAN BEINGS have free will in the matter of injustice
and wrong-doing.
This free will is rooted in our inner spirit, in our
hearts.

ظلم و ستم صاحب اختیار است. مولانا در مصراع دوّم این بیت که در اینجا بیان نشده یعنی «من از این شیطان و نفس این خواستم» می‌گوید شیطان و نَفْس به زور و اجبار آدمی را به گمراهی نمی‌کشانند. بلکه راه گمراهی و گناه را پیش پای انسانِ مختار می‌گذارند و او را برای گام نهادن در آن راه وسوسه می‌کنند. اگر اختیار و آزادیی در کار نبود وسوسه‌های شیطان و نفس معنایی نمی‌داشت. خلاصه آنکه اختیار در درون ما وجود دارد و ما آن را به صورت بی‌واسطه و ملموس احساس می‌کنیم (حتّی اگر نتوانیم یا نخواهیم برای اثبات آن دلایل فلسفی مرسوم دست و پا کنیم).

﴿۸۷﴾

یک مثال ای دل پیِ فرقی بیار　　تا بدانی جبر را از اختیار
دست که آن لرزان بود از ارتعاش　　وآنکه دستی را تو بلرزانی ز جاش
هر دو جنبش آفریدهٔ حقّ‌شناس　　لیک نتْوان کرد این با آن قیاس
زین پشیمانی که لرزانیدی‌اَش　　مُرتَعِش را کِی پشیمان دیدی‌اَش؟

(مثنوی ۱/ ۹۹-۱۴۹۶)

اختیار آمد عبادت را نمک　　ورنه می‌گردد به ناخواه این فلک
گردشِ او را نه اجر و نه عِقاب　　که اختیار آمد هنر وقتِ حساب[1]

(مثنوی ۳/ ۸-۳۲۸۷)

۱ـ اگر کار به مباحث کلامی و فلسفی بکشد و از این حسّ و دریافت شهودی دوری شود پایانی در کار نخواهد بود، درواقع بحث نظری و کلامی میان قائلان به جبر و اختیار تا قیام قیامت ادامه پیدا می‌کند: «همچنین بحث است تا حشرِ بشر / در میان جبری و اهلِ قَدَر» (مثنوی ۵/ ۳۲۱۴).

برای آنکه اختیار را در خود درک کنیم و تفاوت آن را با جبر بازشناسیم نیاز بـه استدلال‌های سنگین فلسفی و کلامی نیست. مولانا با مثال‌های عینی و ملموس مـی‌کوشد از وجـود اخـتیار در انسان سخن بگوید. یکی از این مثال‌ها تفاوت میان دستی است که در اثر بیماری رعشه می‌لرزد و دستی که خود شخص از روی اختیار آن را می‌لرزاند. این دو لرزش هر دو آفـریدهٔ خـدا هسـتند و سررشتهٔ آنها به خدا می‌رسد امّا خوب درک می‌کنیم که میان این دو حرکت که یکی از روی جبر و دیگری از روی اختیار است تفاوتِ بسیار وجود دارد.

اختیار نمک عبادت است وگرنه افلاک هم بی‌اختیار در حال گردش و حرکت‌انـد. حـرکت و گردش افلاک نه پاداشی دارد نه کیفر و عذابی چون فاقد اختیار است در حالی که در روز قیامت که

HERE is a parable to illustrate the difference between compulsion and free will: when someone is frightened, his hands might tremble, which is an involuntary physical reaction. He may also hit another person. God has made both these movements possible, but you cannot compare them. You may regret striking someone, but no one feels sorry for something that was involuntary.

FREE WILL is the salt of our devotion to God, otherwise there would be no merit in it. The earth revolves involuntarily, and its movement deserves neither reward nor punishment. Only actions undertaken as a result of our free will may be weighed on the Day of Judgment.

دربارهٔ اعمال آدمی داوری خواهد شد کاری که از روی اختیار انجام شده باشد ارزشمند شمرده می‌شود و هنر به حساب می‌آید. همهٔ مخلوقات، خدا را تسبیح و ستایش می‌کنند امّا تسبیح و ستایشی که اجباری و غیراختیاری باشد پاداشی درپی نخواهد داشت. «جمله عالَم خود مسبّح آمدند / نیست آن تسبیح جَبری مُزدمند» (مثنوی ۳/ ۳۲۸۹).

در آیه ۷۰ سورهٔ اِسراء (۷۱) می‌خوانیم که خداوند می‌فرماید «ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم (ولَقَدْ کَرَّمْنا بَنیآدَم) و بر دریا و خشکی سوار کردیم و از چیزهای خوش و پاکیزه روزی دادیم و بر بسیاری از مخلوقات خویش برتریشان نهادیم.» مولانا با اشاره به این آیه شریفه می‌گوید اگر خداوند آدمی را گرامی داشت و او را بر سایر مخلوقات برتری بخشید از آن روست که انسان صاحب اختیار است: «زانکه کَرَّمنا شد آدم ز اختیار» (مثنوی ۳/ ۳۲۹۱).

﴿۸۸﴾

مـــی‌شود ز اِلهــام‌ها و وسـوسه / اخــتیار خـیر و شَـرّت دَهْ کَسـه
مَخلَص اینکه دیو و روح عرضه‌دار / هــر دو هسـتند از تـتمّهٔ اخـتیار
اخــتیاری هست در مــا نـاپدید / چون دو مطلب دید آید در مزید[1]

(مثنوی ۵/ ۵ ـ۳۰۰۴ـ۲۹۸۵)

سعیِ شُکر نعمتش قدرت بـود / جـبر تـو اِنکـار آن نـعمت بـود

(مثنوی ۱/ ۹۳۸)

انبیا را کـار عـقبی اخـتیار / جاهلان را کار دنیا اختیار

(مثنوی ۱/ ۶۳۸)

۱ـ چنانکه اشاره شد اختیار در درون آدمی ساکن است و آدمی به طور محسوس و درونی آن را در خود می‌یابد. این اختیار به انگیزه‌های مختلف از جمله دیدن و شنیدن و نظایر اینها تحریک می‌شود و به جنبش و فعالیت درمی‌آید. به واسطهٔ همین نیروی اختیار در درون انسان است کـه شـیطان و فرشتگان با محرّکات مختلف خویش انسان را به راه خود می‌خوانند گویی اختیار در حالت بالقوه و بی‌تحرّک قرار دارد و با ندای وسوسه کننده شیطان از یک سو، و الهام‌های الهی فرشتگان از سوی دیگر، بیدار می‌شود و به یکی از این دو راه می‌رود. هم فرشته و هم شیطان چیزی به انسـان نشـان می‌دهند و «رگ‌های اختیار» او را تحریک می‌کنند: «پس فرشته و دیو گشته عرضه‌دار / بهر تحریک عروق اختیار» (مثنوی ۵/ ۲۹۸۴).

با این الهام‌های فرشتگان و وسوسه‌های شیطان اختیار برگزیدن راه نیک و راه بد در انسـان ده برابر افزایش می‌یابد. «چون که پردهٔ غیب برخیزد ز پیش» به خوبی معلوم می‌شود که در این دنیا چه کسانی ما را به گمراهی یا راه خدا سوق می‌دادند. در آن حال، شیطان می‌گوید: «ای اسیر طبع و تن»

YOUR FREE will, your power to choose good or evil, is increased by the inspirations of the angel and the promptings of the devil. The angel and the devil, presenting opposing choices to us, force us to exercise our free will, which is a faculty within us.

FREF WILL is the endeavor to thank God for His beneficence; predestination is the denial of that beneficence.

THE SPIRITUALLY enlightened choose freely to devote themselves to the work of the next world; the foolish choose freely the work of this.

من فقط بدی‌ها و زشتی‌ها را با ظاهری آراسته به تو نشان می‌دادم و هیچ زور و اجباری به کار نمی‌بردم.

فرشته هم می‌گوید که ای انسان من به تو می‌گفتم که شادیی که در وقت ارتکاب گناه و حظّ شهوانی در خود احساس می‌کنی مایهٔ اندوه آیندهٔ تو خواهد شد. خلاصه سخن، اینکه شیطان و فرشته خیر و شرّ را بر آدمی عرضه می‌کنند نتیجه یا دلیل وجود اختیار و مسئولیت در آدمی است. در طبیعت ما، اختیاری به صورت پوشیده و نهان وجود دارد و چون در برابر دو مطلب (یعنی خیر و شر) قرار بگیرد فزونی می‌گیرد. مولانا تصریح می‌کند که همهٔ عالَم به وجود اختیار در انسان اذعان و اقرار دارند: «جمله عالَم مُقِرّ در اختیار» (مثنوی ۵/ ۳۰۱۸). نویسندهٔ متن انگلیسی، در بیت آخر، انبیا را به این صورت ترجمه کرده است: The Spiritually enlightened که ترجمهٔ درست و دقیق آنْ The Prophets است.

﴿۸۹﴾

آن نمی‌بینی که هر سو صد بلا / سوی من آید پی این بال‌ها
ای بسا صیّاد بی‌رحمت مُدام / بهر این پرها نهد هر سُوم دام
چند تیرانداز بهر بال‌ها / تیر سوی من کشد اندر هوا
چون ندارم زور و ضبط خویشتن / زین قضا و زین بلا و زین فِتَن
آن به آید که شَوَم زشت و کریه / (تا بُوَم ایمن در این کُهسار و تیه)

این، سلاحِ عُجب من شد ای فتیٰ / کز پی دانه نبیند دام را
پس هنر آمد هلاکت خام را / مالک خود باشد اندر اِتَّقُوا
اختیار آن را نکو باشد که او / دور کن آلت بینداز اختیار
چون نباشد حفظ و تقوی، زینهار / برفزودی ز اختیارم کرّ و فر[۱]
گر بُدی صبر و حِفاظم راهبر

(مثنوی ۵/ ۶۵۵ـ۶۴۲)

۱ـ در پانوشت ۷۵ آمده بود که طاووسی پرهای زیبای خود را می‌کَنْد تا از آسیب صیادان و شکارچیان که طالب پرهای طاووسان هستند مصون بماند. مردی دانا به طاووس پند می‌دهد که برای حفظ جان نیازی بدین کار نیست به جای کندن پرها باید دل از آنها برکَنْد.

آنچه در ابیات بالا آمده، ادامهٔ آن حکایت است. سخنان حکیم باعث می‌شود طاووس، سخت متأثر شود و به گریه بیفتد. وقتی طاووس آرام می‌شود به آن مرد می‌گوید تو فقط به ظاهر این قضیه توجّه داری مگر نمی‌بینی که به خاطر این پرهای زیبایم شکارچیان همیشه به دنبال من هستند و از هر طرف بلاهای بسیار به سوی من می‌آید؟

چون در برابر این قضا و قدر و بلا و فتنه‌ها قدرت مقابله ندارم و نمی‌توانم خودم را حفظ کنم بهتر دیدم که زشت و کریه شوم تا در این دشت و کوهستان در امان باشم. پرهای زیبایم برای من مایهٔ غرور و تکبّر است. غرور و خودپسندی برای خودپسندان بلاهای بسیار به بار می‌آورد. مولانا پس از بیان این مطالب، در چند بیت بعدی که عنوان آنها چنین است «بیان آنکه هنرها و زیرکی‌ها و مال دنیا همچون پرهای طاووس عدوّ جان است» می‌گوید: هوش و زیرکی و مال و جلوه‌های دنیایی برای کسی که فاقد تقوا و پرهیزگاری است و بر خود تسلّط ندارد می‌تواند مایهٔ گمراهی

ON ACCOUNT of my gorgeous plumage I suffer hundreds of afflictions," complained the peacock. "Fowlers lay traps for me and hunters shoot at me, all for the sake of my feathers. Since I have neither the strength nor self-control to protect myself, it would be better if I were to pluck them out. They tempt my pride."

Human talents and accomplishments can lead to the downfall of the spiritually weak. Free will only leads to good when exercised by someone who has self-control and who fears God. With self-control and moral safeguards, the spiritual strengths of such a person increase when he exercises his free will. In the absence of these, he should abandon free will before it leads him into sin.

باشد. اختیار برای کسی خوب است که اهل تقوا و پرهیزگاری باشد. در غیر این صورت باید اختیار را از خود دور کند. اگر انسان بر خود تسلّط داشته باشد و صبر و خویشتن‌داری راهنمای او باشد اختیار بر کمال و شکوه و جلال وی می‌افزاید. در دفتر ششم هم می‌خوانیم که «چون نباشد قوّتی پرهیز به / در فِرار لایُطاق آسان بجه» (مثنوی ۶/ ۴۹۶). می‌گوید وقتی قدرتی درمیان نباشد بهتر است انسان از درگیر شدن بپرهیزد. انسان در کاری که طاقت و توانش را ندارد باید به آسانی بگریزد. در بخش اوّل حکایت (در پانوشت ۷۵) خواندیم که انسان نباید رهبانیت پیشه کند و «تارک دنیا» شود، و در اینجا می‌خوانیم که انسان در کاری که توان رویارویی با وسوسه‌های گمراه کننده را ندارد نباید خودنمایی کند و بپندارد که می‌تواند به تنهایی و راحتی از عهدهٔ مقابله با پیامدهای خودنمایی و جلوه‌فروشی برآید.

نه کناره‌گیری از دنیا، و نه خود را در هر کاری توانا و مختار دیدن و فرو رفتن در ظواهر دنیوی.

﴿۹۰﴾

دیدهٔ حقّ‌بین

زانکه تو علّت نداری در میان
آن فراغت هست نور دیدگان

وآن دو عالِم را غرضشان کور کرد
علمشان را علّت اندر گور کرد

جهل را بی‌علّتی عالِم کند
علم را علّت کژ و ظالم کند

تا تو رشوت نَسْتُدی بیننده‌ای
چون طمع کردی ضریر و بنده‌ای[1]

(مثنوی ۲/ ۳ـ۲۷۵۰)

۱ـ در دفتر دوّم مثنوی حکایتی با این عنوان آمده است: «شکایت قاضی از آفت قضا و جواب گفتن نایبْ او را» قاضی‌یی را به کار قضاوت گماشتند ولی او بر کار خود می‌گریست. دستیارش از او می‌پرسد چرا گریه می‌کنی؟ الآن که وقت گریه و زاری نیست. تو اکنون باید شاد و خوشحال باشی. قاضی می‌گوید: ناراحتی من از این است که چگونه میان دو نفر قضاوت کنم. چگونه کسی که از اصل و حقیقت ماجرای میان دو دادخواه که هریک بر کار خود واقف‌اند بی‌خبر است و در مورد آنها تردید دارد می‌تواند در میان آنها به درستی قضاوت کند و دربارهٔ جان و مالشان حکم صادر کند.

نایب‌اش می‌گوید: درست است که آن دو بر کار خود واقف‌اند ولی در هر حال قصد و غرض و

A SEEING EYE

FREEDOM FROM prejudice gives discernment and light to
the eyes, while self-interest blinds you and
prejudice buries your knowledge in a grave.
Lack of prejudice makes ignorance wise;
prejudice makes knowledge perverse.
Withstand temptation, and your sight is clear;
act selfishly, and you become blind and enslaved.

منفعت شخصی در کارشان هست و هریک می‌خواهد نتیجهٔ داوری به سود او باشد امّا تو با وجود آنکه از واقعیت و ماجرای میان آنها خبر نداری قصد و غرضِ شخصی در کارت نیست و صداقت داری و همین موجب می‌شود که با بصیرت و بینش واقعی در مورد آنها قضاوت کنی و حکم صادر کنی. اگر غرض و نیّت خوب در میان باشد جهل به علم و دانایی بدل می‌شود و به عکس، اگر غرض در کار باشد علم هم به ناراستی و ستم منجر می‌گردد. تا زمانی که رشوه نگرفته‌ای بصیر و بینایی، و می‌توانی به درستی قضاوت کنی ولی همین که طمع بورزی در زیان و خسران می‌افتی و بنده و اسیر می‌شوی.

﴿۹۱﴾

این صدف‌های قوالب در جهان　　گرچه جمله زنده‌اند از بهر جان
لیک اندر هر صدف نبْود گُهَر　　چشم بگْشا در دل هر یک نگر
که‌آن چه دارد وین چه دارد می‌گزین　　زانکه کمیاب است آن دُرّ ثمین

(مثنوی ۲/ ۵_۱۰۲۳)

گوش چون نافذ بود دیده شود　　ورنه قُل در گوش پیچیده شود

(مثنوی ۲/ ۸۶۲)

چشم بینا بهتر از سیصد عصا　　چشم بشْناسد گهر را از حصا[1]

(مثنوی ۶/ ۳۷۸۵)

۱ـ در شمارهٔ ۱۵ حکایت پادشاهی را خواندیم که دو غلام خرید یکی زیبارو و بد دهان و دیگری نازیبا و خوش‌بیان و دانا. در پایان داستان ضمن ابیات متعدّد، این دو بیت را خواندیم که شخصی که صورت یا ظاهر خوب و نیکو داشته باشد امّا اخلاق و افکارش بد باشد یک پول سیاه هم نمی‌ارزد. اگر ظاهری ناخوشایند داشت ولی اخلاق و منش‌اش نیکو بود «در پاش میر». پس، از روی ظاهر نمی‌توان کاملاً به درستی قضاوت کرد. اگرچه انسان‌ها از لحاظ ظاهر (جسم و تن) جملگی «زنده‌اند» و شبیه هم می‌نمایند امّا از لحاظ درونی و اصل وجودشان با یکدیگر تفاوت‌های بسیار دارند. مثل صدف‌هایی که در بعضی‌شان مروارید گرانبها هست و در بعضی هم چیزی نیست پس

ALTHOUGH THESE shells of bodies in the world
are all living by grace of the Sea of the Soul -
there is not a pearl in every shell.
Open your eyes and look
into the heart of each one.
Find out what is within each one,
for that costly pearl is rarely found.

WHEN THE ear is penetrating, it becomes an eye.
Otherwise, the word of God becomes enmeshed in the
ear and does not reach the heart.

A SEEING eye is better than three hundred blind men's sticks:
The eye can distinguish pearls from pebbles.

باید بصیرت داشت و با آگاهی و دقت نظر، به حقیقت و درون هر شخصی (تا آنجا که امکان دارد) نظر کرد و فریب ظاهر را نخورد. باید آنها را محک زد تا معلوم شود که در نهاد هریک چه چیزی نهفته است. آیا ارزش و اصالتی درپس ظاهرش وجود دارد یا نه، و به هر روی از حیث انسانیت و فضایل معنوی در چه مرتبه و مقامی قرار دارد. چون انسان‌هایی که در باطن وجودشان گوهری گرانبها وجود داشته باشد کمیاب‌اند. اگر گوش نافذ و شنوا باشد به چشم تبدیل می‌شود و حقایق را مشاهده خواهد کرد. در غیر این صورت سخن الهی در آن می‌پیچد و به دل راه نمی‌یابد و اثر چندان مثبتی بر روح نمی‌گذارد.

﴿۹۲﴾

این سِفال و این پَلیته دیگر است　　لیک نورش نیست دیگر زان سر است
گر نظر در شیشه داری گم شوی　　زانکه شیشه است اَعْداد دُوی
ور نظر بر نور داری وا رهی　　از دُوی و اَعدادِ جسم مُنتهی
از نظرگاه است ای مغز وجود　　اختلاف مؤمن و گبر و جهود
پیل اندر خانهٔ تاریک بود　　عرضه را آورده بودندش هُنود
از برای دیدنش مردم بسی　　اندر آن ظُلمت همی شد هر کسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود　　اندر آن تاریکی‌اش کف می‌بسود
آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد　　گفت همچون ناودان است این نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید　　آن بر او چون بادْبیزن شد پدید
آن یکی راکف چو بر پایش بسود　　گفت شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنْهاد دست　　گفت خود این پیل چون تختی بُدست

۱ـ مولانا پیش از این ابیات، در اشاره به بخشی از حکایت حضرت موسی و فرعون یعنی حضور ساحران فرعون برای مقابله با موسی تصریح می‌کند که موسی و فرعون، در حقیقت، در درون ما حضور دارند و این دو دشمن را باید در درون خویش بجوییم «موسی و فرعون در هستی توست/ باید این دو خصم را در خویش جُست» (مثنوی ۳/ ۱۲۵۳). از نظر مولانا ماجرای موسی و فرعون را

THE LAMPS are different, but the light is the same: it comes from beyond.
If you look at the lamp, you will be lost: for from this arises the appearance of number and plurality.
Focus on the light, and you will see beyond the dualism inherent in the finite body.
O you who are the kernel of existence, the disagreement between Muslim, Zoroastrian and Jew depends on this perspective:
Some Hindus had brought an elephant for exhibition and placed it in a dark room. Crowds of people were going into that dark place to see it. Finding that their eyes could not penetrate the darkness, each felt it with his palm.
The palm of one fell on the trunk.
"This creature is like a water-spout," he said.
The hand of another lighted on the elephant's ear. To him the beast was evidently like a fan.
Another ran his hand down its leg.
"To me the elephant's shape is like a pillar," he said.
Another laid his hand on its back.
"Certainly this elephant is like a throne," he said.

نباید حکایتی صرفاً تاریخی محسوب کرد که در برهه‌ای از تاریخ رخ داده و ما اکنون «فارغ‌دلانه» به عنوان «ناظر» به بحث دربارهٔ آن می‌پردازیم بلکه موسی و فرعون در درون ما حضور دارند اگر آدمی بندگی و پارسایی اختیار کند و به خدا تقرّب بجوید به راه موسی رفته است و نور الهیِ پیام او را در خود خواهد یافت امّا اگر مانند فرعون به پیام الهی پشت کند و ایمان نیاورد و در بند خودپرستی

همچنین هریک به جزوی که رسید / فهم آن می‌کرد هر جا می‌شنید
در کفِ هر کس اگر شمعی بُدی / اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشمِ حِس همچون کف دست است و بس / نیست کف را بر همهٔ او دسترَس
چشمِ دریا دیگر است و کف دگر / کف بِهِل وز دیدهٔ دریا نگر
جنبشِ کف‌ها ز دریا روز و شب / کف همی بینی و دریا نی، عجب[1]

(مثنوی ۳/ ۷۱_۱۲۵۵)

بماند از لحاظ فردی در مسیری گام سپرده که فرعون در آن بسیار پیش رفته بود. مولانا سپس می‌افزاید که حقیقت پیام الهی موسی در طول قرون و اعصار تغییر نیافته و آنچه عوض شده چراغ (سراج) است یعنی آنان که مظهر حقیقت الهی موسی هستند عوض می‌شوند. «تا قیامت هست از موسی نتاج/ نور، دیگر نیست، دیگر شد سِراج» (مثنوی ۳/ ۱۲۵۴). ظاهر و فتیلهٔ (پلیته) این چراغ عوض شده امّا نور آن دگرگون نشده و از عالم غیب است. اگر کسی به قالب‌ها و ظواهر این نور توجّه کند به بیراهه می‌افتد امّا چون به «نور واحد» نظر کند از ورطهٔ کثرت و دوگانگی می‌رهد. خلاصه آنکه اختلاف میان موسی و گبر و جهود از دیدگاه‌های مختلف آنان سرچشمه می‌گیرد. مولانا بلافاصله در بیان اختلاف‌نظر مردم دربارهٔ «حقیقت مطلق» حکایت فیل در تاریکی را نقل می‌کند. مردمانی که در تاریکی، با کفِ دست، فقط جزیی از فیل را لمس می‌کردند و مطابق با دریافت و دیدگاه خود گمان می‌کردند دارند توصیف «مطلق و کاملی» از آن ارائه می‌کنند امّا اگر شمع «مشاهده و یقین» و نور بینش در اختیارشان بود درمی‌یافتند که همهٔ آنها مشغول توصیف حقیقت واحدی‌اند منتها از منظرها و دیدگاه‌های مختلف (شمع می‌تواند بیانگر هدایتگری و ارشاد انبیا و اولیا باشد). مولانا از اینجا به محدودیت‌های ادراک حسّی می‌پردازد. چشم حسّ، حسّ ظاهر است که نمی‌تواند به شناختی جامع و واحد دست یابد و واقعیت‌ها را همان‌گونه که هستند ببیند. امّا

Depending on their different viewpoints, their descriptions varied. Had each held a candle, these differences would have disappeared. The sensual eye is just like the palm of the hand. The palm cannot cover the whole of the animal.

The eye of the Sea is one thing and the foam another. Let the foam, the object itself, go, and gaze with the eye of the Sea, the eye of Reality. Day and night foam-flecks are flung from the sea. O amazing! You focus on the foam but not the sea.

«چشم دریا» یا «دیدهٔ دریا» (علم لَدُنّی یا خداداد) یعنی دید و بینش باطنی که متکی بر شهود، الهام یا وحی الهی است می‌تواند حقایق را ببیند. مولوی در دو بیت زیبای آخر، تناظری عمیق میان وجود و شناخت برقرار می‌کند: «کفِ» ظواهر و تعیّنات مادی، برخاسته از «دریای» ذات الهی است. روز و شب «کف»ها را می‌بینیم امّا توجه نداریم که حرکت و جنبش کف‌ها از «دریا» است. مولانا مانند بسیاری از عرفای دیگر به کرّات ذات حقّ را به دریا تشبیه کرده است. در بنیان و عمق همهٔ ظواهر عالم، حقیقت و معنایی مطلق نهفته است.

برای مشاهدهٔ دریا با همهٔ بیکرانگی و ژرفایش باید دیده‌ای دریابین داشت. حکایت فیل در تاریکی و ابیات نتیجه گیری آن نشان می‌دهد که از نظر مولانا ادراک و شناخت متعارفِ هر فرد که لاجرم از منظری نسبی و متناسب با جایگاه خود آن فرد حاصل می‌شود در بهترین حالت به بخش‌هایی از حقیقت «دست» می‌یابد نه کل حقیقت یا معنی واحد و گوهرین همهٔ موجودات.

این چنین شناختی «کف‌بینانه» است. مگر آنکه با علمی دیگر به کمال برسد علمی فراتر از «منظر» محدود فرد و برآمده از خودِ «دریا». «دیدهٔ دریابین» از خود «دریا» سرچشمه می‌گیرد. در اینجا می‌توان از «وحی»، و الهامات و مکاشفاتِ الهی سخن گفت.

﴿۹۳﴾

از جنون خود را ولی چون پرده ساخت   مر ورا ای کور کی خواهی شناخت
گر تو را باز است آن دیدهٔ یـقین   زیر هر سنگی یکی سرهنگ بین
پیش آن چشمی که باز و رهبر است   هر گلیمی را کَلیمی در بَـر است[1]

(مثنوی ۲/ ۴۸ـ۲۳۴۶)

دیدهٔ ما چون بسی علّت دروست   رو فناکن دید خود در دید دوست
دیــدِ مـا را دیـدِ او نِـعْمَ‌الْـعِوَض   یــابی انـدر دیـد او کُـلِّ غَـرَض

(مثنوی ۱/ ۲۲ـ۹۲۱)

دیده بینا از لقای حقّ شود[2]

(مثنوی ۲/ ۲۳۰۹)

۱ـ گاه اولیاء خدا به دلایل یا علل مختلف ممکن است ظاهری ناخوشایند به خود بگیرند. در ایـن صورت، داوری ظاهربینانه در مورد آنان به نتایج نادرست مـی‌انـجامد. مـثلاً ذوالنّـون مـصری (از عرفای مسلمان مشهور قرن سوم هجری) را چنان شور و جذبهٔ روحـانی فـرامـی‌گرفت و از خـود بیخود می‌کرد که مردم تاب جذبه و «جنون» او را نمی‌آوردند. پس او را با زنجیر بستند و در زندان کردند. حتّی دوستان و مریدانش از فهم حقیقت حال او غافل بودند و نمی‌دانستند آیـا او از روی قصد چنین می‌کند یا به هر حال حکمتی در کار اوست (بنگرید به مثنوی ۲/ ۱۳۸۶ به بعد).

یا در حکایتی با عنوان «به حیلت در سخن آوردن سائل آن بزرگ را که خود را دیوانه ساخته بود» در دفتر دوّم مثنوی، در مورد مرد عاقلی می‌خوانیم که چون در امر قضاوت از همه برتر بود و می‌خواستند او را به منصب قضاوت شهر بگمارند امّا او چون نمی‌خواست تحت حکومتی ستمگر این منصب را بپذیرد، و انکارش هم سودی نبخشید خود را به دیوانگی زد. مـولوی مـی‌گوید اگـر ولی‌یی آشکارا با کسی که قدرت فهم و دانش ندارد در مورد هزاران نکتهٔ غیبی و اسرار الهی سخن بگوید او آنها را درک نخواهد کرد حال اگر ولی‌یی خود را در پشت ظاهرِ دیوانگی و جنون پـنهان

IF A saint wears a veil of madness,
Will you who are blind recognize him?
But, if your inner eye is open,
Behold a spiritual giant under every stone.
To the eye that is open,
Every dervish cloak conceals
A Moses in its folds.

SINCE YOUR vision is so limited,
Close your eyes and see with the eyes of God.
His sight for ours - what a recompense!
With His divine perception,
You will find everything you desire.

THE EYE is given sight through nearness to God.

کرد چنین شخص نادانی چگونه او را خواهد شناخت و به قدر او پی خواهد برد؟ اگر انسان بصیرت داشته و دیدهٔ یقین‌اش گشوده باشد زیر هر سنگی استادی معنوی خواهد یافت. در نزد هر چشم که باز و بیناست و از هدایت برخوردار است هر خرقهٔ پشمینه‌ای گویی موسایی را دربر گرفته است (در پشت هر ظاهر فقیرانه‌ای ممکن است انسانی بزرگ و معنوی باشد).

۲ـ انسان بصیر و دانا، به نور معنوی در هر چیزی اشاره‌ای به غیب و اسرار الهی خواهد یافت. امّا انسان غافل و کوردل اگر حقایق، آشکار هم بر او عرضه شود از فهم و پذیرش آنها ناتوان است. دیدار پروردگار دیدهٔ آدمی را بینا می‌کند. در دیدهٔ ما عیب و نقص بسیار هست. به همین خاطر باید دید خود را در دید پروردگار فنا کنیم تا بتوانیم حقایق را بـه درستی مشاهده کنیم. دیـد دوست (پروردگار) بهترین عَوَض است که به جای دید ما بنشیند. در دید پروردگار هر مطلوب و مقصودی حاصل است.

﴿۹۴﴾

هــر کســی انــدازهٔ روشــندلی　　غــیب را بـیند بـه قـدر صـیقلی
هرکه صیقل بیش کرد او بیش دید　　بیشتر آمد بر او صـورت پـدید[1]

(مثنوی ۴/ ۱۰ـ۲۹۰۹)

ایــن بــرون از آفــتاب و سُــها　　و انــدرون از عکس انـوار عُـلیٰ
نورِ نورِ چشم خود نورِ دل است　　نور چشم از نور دل‌ها حاصل است
بـاز نـورِ نـورِ دل نـورِ خـداست　　که او ز نورِ عقل و حسّ پاک و جداست[2]

(مثنوی ۱/ ۲۷ـ۱۱۲۵)

۱ـ هر کس به میزانی که دلش را صاف و صیقلی و روشن و نورانی ساخته بـاشد بـه اسـرار الهـی و امور غیبی پی می‌برد. هرکه قلبش را بیشتر صاف و صـیقلی کـند و جـلا دهـد صـورت‌های غـیبی بیشتری مشاهده می‌کند.

۲ـ اگر نور بیرونی و معمولی نباشد رنگ‌ها و شکل‌ها را نمی‌بینیم. همین‌طور، اگر نور روحانی نباشد خیالات درون را هم نمی‌بینیم. خیالات ما هم رنگ‌هایی دارند که برای دیدن آنها به نوری غیر

EVERYONE, ACCORDING to their spiritual enlightenment,
and in proportion to the polishing of their heart's
mirror, sees the hidden meaning of things.
The more you polish your heart, the more you see
with your inner eye.

OUTER, PHYSICAL light comes from the sun, while inner
light comes from the reflection of the rays of divine
glory.
The light which shines in the eye is really the light of
the heart, while the light which infuses the heart is
the light of God, which is pure and unconnected to
the light of intellect and sense.

از نور معمولی نیاز است که مولانا آن را «عکس انوار عُلا» (تابش نورهای الهی) می‌نامد. نور چشم از روشنایی و نور دل است. منشأ نور دل هم نور خداوند است. خداوند نور مطلق است و منبع و مقصد هر نوری است امّا برخلاف انسان نیازی به آلت و وسیله‌ای چون عقل و حسّ ندارد. ما برای دیدن نیازمند ابزاری به نام چشم هستیم یا برای شنیدن به گوش نیاز داریم امّا علم پروردگار بی‌واسطه است و به هیچ ابزار و وسیله‌ای نیاز ندارد.

﴿۹۵﴾

لطفِ حقّ را همه کس داند و قهرِ حقّ را همه کس داند، و همه از قـهرِ حقّ گریزانند و به لطفِ حقّ در آویزان.

امّا حقّ تعالی قهرها را در لطف پنهان کرد و لطف‌ها را در قـهر پـنهان کرد. نعلِ باژگونه و تلبیس و مکراللّه بود تا اهل تمییز و یَنْظُر بِنُورِ اللّه، از حالی‌بینان و ظاهربینان جدا شوند.[1]

(مثنوی ۵/ قبل از بیت ۴۲۰)

گرچه خواجه بس سخاوت کرده بود — هـیچ آن کُـفوِ عـطای تـو نـبود

او کُله بخشید و تو سَر پُر خِـرَد — او قـبا بـخشید و تـو بـالا و قـد

او زرم داد و تو دستِ زرْشـمار — او ستورم داد و تـو عـقل سـوار

خواجه شمعم داد و تو چشم قریر

او وظیفه داد و تو عمر و حیات — وعده‌اش زر، وعدهٔ تو طَـیِّبات

(مثنوی ۶/ ۹-۳۱۲۵)

۱ـ در ترجمهٔ انگلیسی در سطر دوّم اشتباهاً به جای wrath آمـده بـود worth کـه خـود نـویسنده، درستِ آن را در جملهٔ بعدی ذکر کرده است.

خداوند قهرها را در لطف و لطف‌ها را در قهر پنهان کرد تا آنان که اهل بصیرت و بینش‌اند و به نور الهی به امور می‌نگرند، از کسانی که فقط به ظواهر نظر دارند جدا شوند. در دفتر پنجم مـثنوی می‌خوانیم که درویشی از درویشی دیگـر مـی‌پرسد خـدا را چگـونه دیـدی؟ درویش گـفت: او را بی‌چون (غیرقابل شناخت و دریافت، بی‌مانند و غیرقابل توصیف) دیدم امّا برای آنکه چیزی گفته باشم در این مورد مثالی می‌زنم: او را چنان دیدم که در سمت چپش آتشی بود و در سمت راستش جویی آب. هریک از آدم‌ها به یکی از این دو طرف می‌رفت. آنان که به سمت آب می‌رفتند از آتش عذاب الهی سر دومی‌آوردند ولی عده قلیلی که وارد آتش می‌شدند از آبِ زلال بـیرون مـی‌آمدند. کمتر کسی بر حقیقت این امر اطلاع می‌یافت به همین خاطر کسانی که وارد آتش می‌شدند انـدک شمار بودند. مولوی در بیتی درخشان و چشم‌گشا می‌گوید: مردم لذّت‌ها و خوشی‌های نقد و حاضر

EVERYONE IS aware of God's mercy, and everyone is aware of his Wrath Everyone flees from His wrath, and clings to his mercy. But God has hidden wrath in His mercy, and hidden mercy in His wrath. This is God's mystery and wisdom. In this way people of discernment, who see by the light of God, may be distinguished from those who see only the immediate, outer form of things.

THOUGH THE master was very generous,
Yet it could not compare, Lord, with Your bounty.
He gave the hat, but You the head with reason,
lie gave the coat, You gave the tall physique.
He gave me gold, but You the hand to count it,
He gave a mule, You the mind to ride it.
The master gave me a candle, but You the eyesight.
He gave me wages, You life and existence,
He promised riches, but You the purity of spirit.

را معبود خود ساخته‌اند و ناگزیر در این بازی زیانکار شده‌اند.

کـرده ذوقِ نـقد را مـعبودْ خـلق   لاجَرَم زین لَعْبْ، مغبون بود خـلق

(مثنوی ۵/ ۴۳۲)

مولانا در دفتر دوّم نیز می‌گوید: «حُفَّتِ الْجَنَّه بِمَکْرُوهٰاتِنا/ حُفَّتِ النّیرانُ مِنْ شَهْواتِنا» (۲/ ۱۸۳۷). در مقالات شمس (۱۴۵ و ۱۴۶) هم می‌خوانیم: «... آری ره دور است، امّا چون می‌روی از غایتِ خوشی دوریِ راه نمی‌نماید. چنان است حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَکاره (= بهشت به کارهای سخت و ناخوشایند پوشیده است). گرد بر گرد باغ بهشت خارستان است. امّا از بوی بهشت که پیشباز می‌آید و خبر معشوقان به عاشقان می‌آورد، آن خارستان خوش می‌شود. و گرد بر گرد خارستانِ دوزخ همه ره گل و ریحان است. امّا بوی دوزخ پیش می‌آید که آن رَهِ خوش ناخوش می‌نماید.»

﴿۹۶﴾

می‌پرد تمییز از مست هَوَس

هرکه خود را از هوا خو باز کرد / چشم خود را آشنای راز کرد[1]

(مثنوی ۲/ ۴۳_۲۷۴۱)

عجز از ادراکِ ماهیّت عمو / حالتِ عامّه بُوَد مطلق مگو

زانکه ماهیّات و سِرِّ سِرِّ آن / پیشِ چشم کاملان باشد عیان

در وجود از سِرِّ حقّ و ذاتِ او / دورتر از فهم و استبصار کو

چون‌که آن مخفی نماند از مَحرمان / ذات و وصفی چیست که آن ماند نهان

(مثنوی ۳/ ۳_۳۶۵۰)

۱_کسی که مست هوا و هوس و شهوات است قدرت بصیرت و تشخیصِ خوب و بد را از دست می‌دهد. امّا آن کس که از هوا و هوس دوری می‌گزیند چشمی حقیقت‌بین پیدا می‌کند و اسرار و حقایق نهان را مشاهده می‌کند.

در دفتر اوّل مثنوی در لابلای حکایت «آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصّب» این حکایت کوتاه را می‌خوانیم که استادی به شاگردش می‌گوید برو آن اتاق آن شیشه را برایم بیاور. شاگرد که احول بود (یعنی چشمش چیزها را دوتایی می‌دید) به آن اتاق رفت و پس از

DISCERNMENT FLIES
from one who is drunk with empty desire.
He who puts away that cup
illumines his inner eye,
and the hidden is revealed.

MOST PEOPLE are unable to perceive the essence of the attributes of divine perfection. Nothing in existence is A. as mysterious as the essence and consciousness of God. His attributes are mysteries; the essences of these attributes are mysteries of mysteries. Those who attain perfection are able to penetrate these mysteries, and so understand the essence of God Himself. They are true lovers of God, and nothing is hidden from them.

دیدن شیشه پرسید کدام را بیاورم. استاد گفت: آنجا اصلاً یک شیشه بیشتر نیست ولی شاگرد دوبین دست بردار نبود و چون یک شیشه را دو شیشه می‌دید باز پرسید که کدام‌یک را بیاورم. استاد گفت اگر فکر می‌کنی دو شیشه آنجاست یکی را بشکن. شاگرد یکی از شیشه‌ها را شکست و با تعجّب دید که هر دو شیشه شکسته است! مولانا از این تمثیل در بیان این نکته استفاده می‌کند که خشم و شهوت، انسان را دوبین می‌کند و روح را از حالت متعادل و اصلی‌اش دور می‌سازد. «خشم و شهوت مرد را احول کند / ز استقامت روح را مُبَدل کند» (مثنوی ۱/ ۳۳۳).

﴿۹۷﴾

کی کژی کردی و کی کردی تو شَر — که ندیدی لایقش در پی اثر
(کی فرستادی دَمی بر آسمان) — نیکی‌ای کز پی نیامد مثل آن
گر مراقب باشی و بیدار تو — بینی هر دَم پاسخِ کردارْ تو
(چون مُراقب باشی و گیری رسن) — حاجتت ناید قیامت آمدن
هین مُراقب باش گر دل بایدت — کز پی هر فعل چیزی زایدت[1]

(مثنوی ۴/ ۲۴۶۷ و ۶۱ـ۲۴۵۸)

۱ـ هیچ فعل و عملی در انسان، بی‌اثر و بی‌نتیجه نیست و از لحاظ اخلاقی و معنوی در دل و جان و تقدیر او اثر می‌گذارد. در انبیا و اولیا و انسان‌هایی که به مراتب عالی وصول یافته‌اند این آثار و نتایج در همین دنیا بر آنان آشکار می‌شود حال آنکه برای انسان‌های معمولی در قیامت است که حقایق، صریح و آشکار می‌گردد. مولانا می‌گوید وجود آدمی این استعداد را دارد که در همین جهان صاف و صیقلی شود و حقایق آخرت را در همین دنیا مشاهده کند. «تن خاکی آدمی همچون آهنِ نیکو جوهر قابل آیینه شدن است تا در او، هم در دنیا، بهشت و دوزخ و قیامت و غیر آن معاینه بنماید نه بر طریق خیال.»

پس چو آهن گرچه تیره هیکلی — صیقلی کن صیقلی کن صیقلی
تا دلت آیینه گردد پر صُوَر — اندر او هر سو ملیحی سیم بر
آهن ارچه تیره و بی‌نور بود — صیقلی، آن تیرگی از وی زدود
صیقلی دید آهن و خوش کرد او — تا که صورت‌ها توان دید اندر او
گر تن خاکی غلیظ و تیره است — صیقلش کن زانکه صیقل گیره است
تا در او اشکال غیبی رو دهد — عکس حوری و مَلَک در وی جهد
صیقلِ عقلت بدان داده‌ست حقّ — که بدو روشن شود دل را ورق
صیقلی را بسته‌ای ای بی‌نماز — وآن هوا را کرده‌ای دو دست باز
گر هوا را بند بنهاده شود — صیقلی را دست بگشاده شود
آهنی که آیینهٔ غیبی بُدی — جمله صورت‌ها در او مُرسَل شدی
تیره کردی، زنگ دادی در نهاد — این بُوَد یَسْعَوْنَ فی الارضِ الفَساد
تاکنون کردی چنین اکنون مکن — تیره کردی آب را افزون مکن
برمشوران تا شود این آب صاف — واندر او بین ماه و اختر در طواف

(مثنوی ۴/ ۸۱ ـ۲۴۶۹)

WHEN HAVE you done something wrong
        without suffering the consequences?
When have you done something good
        without blessings being showered upon you?

If you grasp the cord of understanding
        and look at this world with a seeing eye,
You will not need to wait till Judgment Day
        to see the effects of all your actions.
If you want a pure heart, be observant,
        and see for every act its own response.

و نیز در فیه‌مافیه/ ۲۹ـ۲۸ می‌گوید: «هرکسی به دنیا به کاری مشغول است یکی در محبّت زن، یکی در مال، یکی در کسب، یکی در علم. همه را مُعْتَقَد آن است که درمانِ من و ذوق من و خوشیِ من و راحت من در آن است، و آن رحمت حقّ است. چون در آنجا می‌رود و می‌جوید نمی‌یابد بازمی‌گردد و چون ساعتی مکث می‌کند می‌گوید آن ذوق و رحمت جستنی‌ست مگر نیک نجستم باز بجویم و چون باز می‌جوید نمی‌یابد همچنین تا گاهی که رحمت روی نماید بی‌حجاب بعد از آن داند که راه آن نبود.

امّا حقّ تعالی بندگان دارد که پیش از قیامت چنانند و می‌بینند. آخر علی رضی‌الله عنه می‌فرماید: لَوْ کُشِفَ الْغِطاء ما ازْدَدْتُ یقیناً یعنی چون قالب را برگیرند و قیامت ظاهر شود یقین من زیادت نگردد.

نظیرش چنان باشد که قومی در شب تاریک در خانه روی به هر جانبی کرده‌اند و نماز می‌کنند. چون روز شود همه از آن بازگردند امّا آن را که او به قبله بوده است در شب چه بازگردد چون همه سوی او می‌گردند، پس آن بندگان هم در شب روی به وی دارند و از غیرْ روی گردانیده‌اند پس در حقّ ایشان قیامت ظاهر است و حاضر.»

﴿۹۸﴾

زندگی روحانی

از وجودی ترس که اکنون در ویی　　　آن خیالت لا شی و تو لا شیی [1]

(مثنوی ۶/ ۱۴۴۷)

۱ـ از وجودی بترس که اکنون در آن هستی، وجود کم‌مایه و غافلانه‌ای که بر محور خودبینی و خودخواهی، و دور از حقّ می‌گردد. هم خیالات تو هیچ است و هم خودت هیچی. مولانا در ادامه می‌گوید روزی می‌رسد که این خیالات و اوهام بی‌ارزش از میان می‌رود و حقایق و اسرار نهان الهی آشکارا رخ می‌نماید آنگاه آنچه نزد تو نامعقول می‌نمود بر تو عیان می‌گردد. آن روز، روز پشیمانی یا حسرتِ تو است. «چون برون شد این خیالات از میان / گشت نامعقولِ تو بر تو عیان» (مثنوی ۶/ ۱۴۴۸). مولانا سپس به فرموده پیامبر(ص) اشاره می‌کند که هرکس که از دنیا برود درد و حسرت مرگ ندارد یعنی از این حسرت نمی‌خورد که چرا مرده است بلکه بر از دست دادن فرصت حسرت می‌خورَد. می‌گوید چرا توشه‌ای برای آخرت نیندوختم و در سراسر عمرم به جای حقّ، خیالات و اوهامی را هدف قرار دادم که با فرا رسیدن مرگ همهٔ آنها محو و نابود شد. باید از این وجود و هستیِ

LIVING IN THE SPIRIT

Be afraid of the existence in wich you are now:
that phantasy of yours
(the illuision of your existence) is nothing and you (yourself) are nothing.,

موهوم خویش، از این خیالات بی‌ارزش رهایی یافت. «خویش را صافی کن از اوصاف خود/ تا ببینی ذاتِ پاکِ صافِ خود» (مثنوی ۱/ ۳۴۶۰) زانکه هستی سخت مستی آوَرَد/ عقل از سر، شرم از دل می‌بَرَد، صد هزاران قرنِ پیشین را همین/ مستیِ هستی بزد ره زین کمین، شد عزازیلی از این مستی بِلیس/ که چرا آدم شود بر من رئیس» (۵/ ۲۲ـ۱۹۲۰). «گر همی خواهی سلامت از ضَرَر/ چشم ز اوّل بند و پایان را نگر» (۶/ ۱۳۶۰). شاد از وی شو نه از غیرِ وی/او بهار است و دگرها ماه دی، هرچه غیر اوست استدراج توست/ گرچه تخت و ملک توست و تاج توست» (۳/ ۸ـ۵۰۷). «در صفاتِ او صفاتم نیست شد/ هم صفا و هم صفاتم می‌دهد» (دیوان/ ۸۴۸۴).

﴿۹۹﴾

حیات ایمانی

کسبِ دین عشق است و جذب اندرون　　قابلیّت نـور حـقّ را ای حـرون[۱]

(مثنوی ۲/ ۲۶۰۱)

۱ـکسب و دستاورد دین، عشق و شور و جذبهٔ اصیلِ درونی و قابلیت دریافت نور الهی است. امّا وجه نفسانی و پستِ وجود آدمی، «این نَفْسِ خس» وی را به کسب امور فانی و نهایتاً بی‌ارزش سوق می‌دهد. حتّی ممکن است آنچه نفس، آدمی را به آن سوق می‌دهد در ظاهر امری شریف و پسندیده باشد امّا در پس آن، مکر و حیله‌ای گمراه کننده نهفته است.

مولانا از باب نمونه و برای باز کردن حیله‌های شگفت‌انگیز نَفْس حکایت «بیدار کردن ابلیس

A LIFE OF FAITH

THE REWARDS of a life of faith and devotion to God are love and inner rapture, and the capacity to receive the light of God.

معاویه را که خیز وقت نماز است» را نقل می‌کند (مثنوی ۲/ ۲۶۰۴ به بعد). این حکایت نشان می‌دهد که نفس در هر مرحله و موقعیتی با چه ظرافت‌ها و ریزه کاری‌هایی می‌کوشد آدمی را از حقّ دور سازد. (بنگرید به پانوشت ۱۰۳).

﴾۱۰۰﴿

چون نهی بر پشتِ کشتی بار را / بـر تـوکّل مـی‌کنی این کـار را
تو نمی‌دانی که از هـر دو کـی‌ای / غرقه‌ای انـدر سـفر یـا نـاجی‌ای
گر بگویی تـا نـدانـم مـن کـی‌ام / بر نخواهم تاخت در کشتی ویَـم
من در این ره ناجی‌ام یـا غـرقه‌ام / کشف گردان کز کدامین فِـرقه‌ام
من نخواهم رفت این ره با گمان / بر امیدِ خشک هـمچون دیگـران
هـیچ بـازرگانی‌ای نـاید ز تـو / زانکه در غیب است سِرِّ این دو رو
تاجر ترسنده طبعِ شیشه جـان / در طلب نـه سـود دارد نـه زیـان
(بل زیان دارد که محروم است و خوار) / نور او یابد که بـاشد شـعله‌خوار
چون که بر بوک است جمله کارها / کارِ دین اَوْلیٰ، کز این یابی رهـا[1]

(مثنوی ۳/ ۹۱-۳۰۸۳)

لحن داوودی چنان محبوب بود / لیک بر محروم بانگِ چوب بـود

(مثنوی ۲/ ۱۰۷۴)

۱ـ مولانا می‌گوید باید قدم در راه سیر و سلوک گذاشت و بـه مـخاطرات و سختی‌ها و خـارخـار وجودی آن تن داد مثل بازرگانی که به امید سود و تجارت موفق رهسپار سفر می‌شود و اگر از همان ابتدا با خود شرط کند که «من حتماً باید بدانم از این سفرِ تجاری سود حاصل می‌کنم یا نه و در این مورد باید به یقین برسم خود این امر باعث می‌شود که از سفر و تـجارت بـاز بـماند. بـاید تـن بـه خطرات و تردیدها و ترس‌ها بدهد و با توکل بر خداوند امیدوار باشد که تجارت موفّقی پیش رو داشته باشد. مثال دیگر، سفر با کشتی است. اگر آدم بخواهد قبل از مسافرت با کشتی یقین حاصل

WHEN YOU put a cargo on board a ship, you make that
venture on trust,
For you do not know whether you will be drowned or
safely reach the other shore.
If you say, "I will not embark till I am certain of my
fate," then you will do no trade: the secret of these
two destinies is never disclosed.
The faint-hearted merchant neither gains nor loses;
nay he loses, for he is deprived of his fortune.
Only those who are zealous in their search, who
faithfully seek the flame, find the light.
Since all affairs turn upon hope, surely faith is the
worthiest object of hope, for thereby you win
salvation.

THE MELODIES of David were so dear to the faithful,
But to the disbeliever they were no more than the
sawing of wood.

کند که غرق می‌شود یا سفر سالمی خواهد داشت خود این قضیه ممکن است موجب شود که تن به سفر ندهد. درواقع این حالت، در دلِ خود، نوعی ترس و تردید و شکنندگی دارد و بیانگر ضعیف‌النّفسی فرد است. مولوی تصریح می‌کند که اساساً همه کارها توأم با احتمال و امید است و کسی از فردای خود خبر ندارد و یقین ندارد که چه چیزی مقدّر شده است. پس بهتر آن است که در کار دین همّت بورزد و همّت و تلاش خود را که توأم با امید و احتمال است متوجّه امور دینی و اخروی سازد.

﴿۱۰۱﴾

تازه کن ایمان نه از گفت زبان / ای هوا را تازه کرده در نهان
تا هوا تازه‌ست ایمان تازه نیست / که‌این هوا جز قفل آن دروازه نیست

(مثنوی ۱/ ۷۹ـ۱۰۷۸)

هست کَرْهاً گبر هم یزدان‌پرست / لیک قصد او مرادی دیگر است
قلعهٔ سلطان عمارت می‌کند / لیک دعوی امارت می‌کند
(گشته یاغی تا که مِلک او بود / عاقبت خود قلعه سلطانی شود)
مؤمن آن قلعه برای پادشاه / می‌کند معمور نه از بهرِ جاه[1]

(مثنوی ۲/ ۴۸ـ۲۵۴۴)

۱ـ در نظر مولوی مشیّت پروردگار همه چیز را دربر می‌گیرد و سررشتهٔ همهٔ امور به خداوند می‌رسد. او آغاز و انجام خلقت است (انا لِلّه و انا الیه راجعون). هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است طوعاً و کرهاً (یعنی خواسته و ناخواسته) بر فرمان خداوند گردن نهاده است (آل عمران (۲)/ ۸۳) در این میان ممکن است کسی بگوید که پس بدی‌ها هم از او سرچشمه می‌گیرد. امّا باید گفت که این موضوع از فضل و کمال پروردگار نمی‌کاهد حتّی آفریدن بدی‌ها هم حاکی از کمال مطلقِ اوست. مولانا در شرح این مطلب این مثال را می‌زند:

اگر نقّاش چیره‌دستی دو نوع نقش تصویر کند یکی مثلاًنقش بسیار زیبای یوسف و دیگر نقش زشت دیوها و شیاطین، این هر دوگونه نقش و تصویر، نشان دهندهٔ استادی و مهارت او در هنر نقّاشی است و دلیل بر زشتی خود او نیست. نقّاش صورتِ زشت را در نهایت زشتی می‌کشد تا کمال فضل و هنرش آشکار شود و هرکسی که منکر مهارت و استادی‌اش است رسوا گردد. اگر این نقّاش نتواند تصاویر زشت بکشد خود این، دلیل بر نقص و کاستیِ هنر اوست. از این روست که خداوند خالق کافر و مؤمن است. بنابراین هم کفر و هم ایمان هر دو بر خداوندی او گواهند و در برابر الوهیت او سجده می‌کنند. بنابراین کفر و گمراهی نشانهٔ آن نیست که چیزی «بیرون از» مشیّت خداوند اتّفاق افتاده است منتها در اینجا فرقی هست: مؤمن از روی رغبت و رضایت و با میل، حقّ را سجده و عبادت می‌کند چون طالب رضا و خشنودی پروردگار است. کافر هم خدا را می‌پرستد امّا از روی اکراه و ناخواسته. او قصد دیگری دارد امّا کارهایش در نهایت در راستای مشیّت خداوند است بدون آنکه خود خواسته باشد. او قلعهٔ سلطان را (که آن را به معنی تن یا وجود آدمی، و این جهان دانسته‌اند) برای خود و فرمانروایی نَفْس می‌سازد و آباد می‌کند. او قلعه سلطانی را آباد می‌کند امّا به جای آنکه آن را متعلّق به «سلطان حقیقی» بداند خود در آن دعوی حکومت درآن می‌کند. کافر طغیان و سرکشی می‌کند تا قلعه را به تصرّفِ خود درآورد امّا قلعه نهایتاً به دست سلطان حقیقی یعنی پروردگار می‌افتد.

REFRESH YOUR faith, but not with talking.
You have secretly refreshed your desires.
As long as desires are fresh, faith is not,
for it is desire that locks that gate.

THE FAITHFUL believer bows willingly, seeking the good
pleasure of God and directing his life toward that.
The unbeliever worships God, unwillingly, but he
directs himself toward some other object of desire.
True, he keeps the King's fortress in good repair, but
he claims to be in command.
The faithful believer keeps that fortress in good repair
for the sake of the King, not for status or power.

خلاصه آنکه کفر و کافر هم در نهایت، عاملی در گسترهٔ عظیم مشیّت پروردگار است و نمی‌تواند به خواست خدا لطمه بزند. مؤمن هم قلعه را آباد می‌سازد امّا نه برای مقام و منفعت و خواسته‌های شخصی خویش بلکه برای رضای خدا.

در فیه‌مافیه/ ۴۶ می‌خوانیم: «همچنین احوالِ این عالم نیز چون درنگری همه بندگی حقّ می‌کنند از فاسق و صالح و از عاصی و از مطیع و از دیو و مَلَک مثلاً پادشاه خواهد که غلامان را امتحان کند و بیازماید به اسباب تا باثبات از بی‌ثبات پیدا شود و نیک عهد از بد عهد ممتاز گردد...».

باز در فیه‌مافیه می‌خوانیم که «زنا و پاکی و بی‌نمازی و نماز و کفر و اسلام و شرک و توحید جمله به حقّ نیک است امّا نسبت به ما زنا و دزدی و کفر و شرک بد است و توحید و نماز و خیرات نسبت به ما نیک است امّا نسبت به حقّ جمله نیک است. چنانکه پادشاهی در ملک او زندان و دار و خلعت و مال و املاک و حشم و سور و شادی و طبل و عَلَم باشد امّا نسبت به پادشاه جمله نیک است چنانکه خلعتْ کمال ملک اوست، دار و کشتن و زندان همه کمالِ مُلک اوست و نسبت به وی همه کمال است امّا نسبت به خلق، خلعت و دار کی یکی باشد.» (فیه‌مافیه/ ۳۱).

﴿۱۰۲﴾

پس هلاکِ نار، نور مؤمن است (زانکه بی‌ضد دفع ضد لایُمْکِن است)
نار ضدّ نور باشد روز عدل کان ز قَهر انگیخته شد، این ز فَضل
گر همی خواهی تو دفع شرِّ نار آب رحمت بر دل آتش گمار
چشمهٔ آن آبِ رحمت مؤمن است آب حیوان روحِ پاک مُحسن است

(مثنوی ۲/ ۳ـ۱۲۵۰)

همه جورها وفا شد، همه تیرگی صفا شد صفت بشر فنا شد، صفت خدا درآمد[1]

(دیوان/ ۸۰۷۶)

۱ـ در دفتر دوّم مثنوی می‌خوانیم که شخصی گستاخ بر سر راه مردم بوتهٔ خار می‌کاشت. عابران و رهگذران ملامتش می‌کردند و از او می‌خواستند خارها را بکند ولی او نمی‌کند. چون قضیه بالا گرفت حاکم شهر به او گفت خارها را بکند او هم با زبان‌بازی گفت: باشد روزی آنها را می‌کنم، امّا نمی‌کند و دائم امروز و فردا می‌کرد. روزی حاکم به او گفت چرا این قدر دفع‌الوقت می‌کنی زودتر خارها را بکن و از زیر کار در مرو. او باز در جواب می‌گفت: روزهای زیادی در پیش داریم بالاخره روزی آن را می‌کنم. حاکم اصرار می‌کرد که زودتر این کار را بکن و آن را به فردا و فرداها وامگذار. تو که می‌گویی فردا آن را می‌کنم بدان که آن بوته‌های خار پیوسته رشد می‌کنند و هر روز قوی و قوی‌تر می‌شوند در حالی که تو پیرتر و ضعیف‌تر. «خاربن هر روز و هر دم سبز و تر/ خارکن هر روز زار و خشک تر، او جوان‌تر می‌شود تو پیرتر/ زود باش و روزگار خود مَبَر» (مثنوی ۲/ ۹ـ۱۲۳۸). مولانا می‌گوید خاربن (= بوتهٔ خار) همان خوی بد ماست که دیگران را می‌آزارَد و قبل از آنکه کاملاً ریشه بگیرد و کندن آنها دشوار و بلکه غیرممکن شود باید آن را از وجود خویش برکند و به دور افکند. یا باید علی‌وار آنها را ریشه کن کرد یا در مصاحبت و همنشینی با انسان‌های پاک و مؤمن این خارهای خوی بد و آتش شهواتِ نار را به روشنایی الهی (نور) بدل کرد. انسان بدین‌سان خصلتی بهشتی می‌یابد که دوزخ هم از او می‌گریزد. «یا تَبَر برگیر و مردانه بزن/ تو علی‌وار این در

THE LIGHT of faith extinguishes the fire of sensuality. On the Day of Judgment, faith will oppose sensuality, since the former was aroused by God's grace, the latter by His wrath. If you wish to overcome the evil of the fire, quench its flames with the waters of divine mercy. The faithful believer is a fountain of that water of mercy: the pure spirit of the well-doer is the Water of Life.

ALL OPPRESSION has turned into faithfulness,
all cloudiness to purity!
The attributes of human nature
have been annihilated,
The attributes of God have come!

خیبر بکن، یا به گلبن وصل کن این خار را/ وصل کن با نار نور یار را، تو مثال دوزخی، او مؤمن است / کشتن آتش به مؤمن ممکن است» (مثنوی ۲/ ۷ـ۱۲۴۴)

باید وقت را غنیمت، غنیمتی گرانبها شمرد و فرصت‌ها را از کف نداد:

هین و هین ای راهرو، بیگاه شد — آفتاب عمر سوی چاه شد
تا نمردست این چراغ با گُهَر — هین فتیلش ساز روغن زودتر
هین مگو فردا که فرداها گذشت — تا به کلی نگذرد ایام کشت
پند من بشنو که تن بندِ قوی است — کهنه بیرون کن گرت میل نوی‌ست
لب ببند و کفِّ پُر زر برگشا — بُخل تن بگذار و پیش آور سَخا
ترک شهوت‌ها و لذّت‌ها سخاست — هرکه در شهوت فرو شد برنخاست
این سخا شاخی است از سرو بهشت — وایِ او کز کف چنین شاخی بِهِشت
عُروَةُالْوُثْقیٰ است این ترکِ هوا — بر کَشَد این شاخْ جان را بر سما
یوسفِ حُسْنی و این عالم چو چاه — وین رسن صبر است بر امراله
تا ببینی عالَمِ جانِ جدید — عالَمِ بس آشکارِ ناپدید

(مثنوی ۲/ ۷۹ـ۱۲۶۵)

﴿۱۰۳﴾

نماز و یاد خدا

گر نماز از وقت رفتی مر تو را — این جهان تاریک گشتی بی‌ضیا
از غبین و درد رفتی اشک‌ها — از دو چشم تو مثال مَشک‌ها
ذوق دارد هر کسی در طاعتی — لاجرم نشْکیبد از وی ساعتی
آن غبین و درد بودی صد نماز — کو نماز و کو فروغ آن نیاز [1]

(مثنوی ۲/ ۷۰-۲۷۶۷)

۱ـ مولانا دربارهٔ ظرافت‌کاری‌ها و حیله‌های شگفت‌انگیز نَفْس و شیطان که وی آنها را یکی می‌داند («نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند / در دو صورت خویش را بنموده‌اند» مثنوی ۳/ ۴۰۵۳) ابیات و حکایات متعدّدی در مثنوی ذکر کرده است از جمله حکایت مسجد ضرار و داستان معاویه و ابلیس، برای داستان اخیر باید به دفتر دوّم مثنوی بیت ۲۶۰۴ رجوع کرد. ما در اینجا وارد ابعاد گوناگون این حکایت نمی‌شویم و فقط به یکی از جهات آن اشاره می‌کنیم. معاویه در گوشه‌ای از قصر خود بود که کسی او را بیدار می‌کند. تعجّب می‌کند چون درهای قصر بسته بود و کسی دستور نداشت وارد شود. معاویه می‌پرسد تو کیستی؟ چطور وارد قصر شدی؟ گفت: من ابلیس هستم و برای این آمده‌ام تا بیدارت کنم که به مسجد بروی و از نماز صبح بازنمانی. معاویه با تعجّب می‌پرسد تو که کارت پیوسته وسوسه افکندن و گمراه ساختن آدمیان است بیدارم کردی که نمازم فوت نشود؟! امکان ندارد. راستش را بگو.» داستان معاویه و ابلیس طولانی است و گفت و گوهای تأمل‌برانگیزی میان آنها جاری می‌شود. بالاخره ابلیس اعتراف می‌کند که او را به این دلیل بیدار کرد تا زودتر به نماز برسد چون اگر دیر برسد سخت آه و افسوس می‌خورد و این آه و ناراحتی که نشانه سوز و اشتیاق و دردمندی درونی است ارزشش بیشتر از نمازِ معمولی و بی‌حضور است. درواقع ابلیس او را بیدار کرد تا او را از خوبی بیشتر دور سازد. در دل این حکایت، حکایتی با این عنوان می‌خوانیم «فضیلت حسرت خوردن آن مخلص بر فوتِ نمازِ جماعت»: شخصی برای نماز صبح به

PRAYER AND REMEMBRANCE OF GOD

IF THE time for prayer had passed, this world would have become a dark place for you, and tears of disappointment and grief would flow like a river from your eyes, because everyone delights in some act of devotion and cannot bear to miss it, even for a short while. That disappointment and grief would have been worth a hundred prayers: what is ritual prayer compared with the glow of humble longing?

مسجد می‌رود امّا وقتی به مسجد می‌رسد می‌بیند مردم در حال بیرون آمدن از مسجدند. آه از نهادش برمی‌خیزد که چرا دیر رسیده و نماز را از دست داده است. در میان آن جمع یکی به او می‌گوید تو آه خود را به من بده من نمازم را به تو می‌دهم. شب، مردی که آه را خریده بود در خواب ندایی غیبی می‌شنود که خطاب به او می‌گوید: تو آب حیات و داروی درمان خریده‌ای. به حرمت این حُسنِ انتخاب، نماز همهٔ آن نمازگذاران مقبول درگاه الهی واقع شد (مثنوی ۲/ ۲۷۷۱).

در جایی دیگر مولانا دربارهٔ نماز می‌گوید: «اگرچه نمازْ عمل فضلمند است ولیکن جانِ نماز و معنی نماز از صورتِ نماز فاضل‌تر است، چنانکه جانِ آدمی از صورتِ آدمی فاضل‌تر است و باقی‌تر است. که صورت نمانَد و جانِ آدمی بماند و صورتِ نماز نماند و معنی و جان نماز بمانَد... پس صورتِ نماز را فقیه بیان می‌کند: اوّلش تکبیر، آخرش سلام، و جانِ نماز را فقیر بیان می‌کند که «الصلوة اتّصال باللّه من حَیث لایعلمه الا الله» (نماز وصال با خداست، آن‌چنان که نمازگزار هیچ‌کس را جز خدا نشناسد). شرط این صورتِ نماز، طهارت است با نیم من آب، و شرط جانِ نماز چهل سال مجاهدهٔ جهاد اکبر و دیده و دلْ خون کردن و از هفت صد حجاب ظلمانی بیرون رفتن و از حیات و هستی خود مردن و به حیات و هستی حقّ زنده شدن» (مکتوبات/ ۸۴:۱۹).

﴿۱۰۴﴾

آن یکــی اللّــه مــی‌گفتی شــبی — تا که شیرین می‌شد از ذکرش لبی
گفت شیطان آخر ای بسیار گـو — ایــن هــمه اللّــه را لبـیک کــو
می نیاید یک جواب از پیشِ تخت — چند الله می‌زنی با روی سـخت
او شکسـته دل شـد و بـنهاد سـر — (دید او در خواب او خَضِر را در خُضَر)
(گفت هین از ذکر چون وا مانده‌ای — چـون پشـیمانی از آنکش خـوانـده‌ای)

۱ـ استاد آنماری شیمل بر آن است که در مغرب زمین این داستان مثنوی بیش از دیگر حکایت‌های آن شهرت پیدا کرده است، و سپس به گوشه‌ای از ترجمه‌ها و اظهارنظرهای غربیان راجع بـه ایـن داستان اشاره می‌کند. از باب نمونه می‌نویسد: «سودر بلوم در سال ۱۹۰۲ در مقدمه‌اش بر مجموعهٔ خود دربارهٔ مولانا نوشت: سخن او دربارهٔ دعا و اجابت دعا کلامی حیرت‌آور است که اصل اندیشهٔ تسلّی‌بخش آن یکبار دیگر در نوشته‌های دینی از جمله در آثار پاسکال دیده می‌شود... در ضمن در

A CERTAIN MAN one night was crying, "God!" till his lips became sweet with the mention of His name.

"Why now, chatterbox," said the Devil, "where is the answer, 'I am here' to all your cries of, 'God?' Not a single answer has come from the throne: how long will you continue to supplicate Him in vain?"

Broken-hearted, the man lay down to sleep. In his dream he heard the divine Voice:

سال ۱۹۴۱ نیکلسن این حکایت را در کتاب خود به نام «عارفان اسلام» آورده است تا نشان دهد که در نظر جلال‌الدین «عشق بشری در حقیقت اثر عشق خداوندی است» فریدریش هایلر آراء هر دو نفر، سودر بلوم و نیکلسن را نقل کرده است. او در کتاب معروف خود دربارهٔ دعا... به این ابیات مولوی استناد می‌کند و آن را زیباترین گواه بر این واقعیت می‌داند که تلقین و الهام دعا نه تنها در مسیحیت بلکه در اسلام نیز سخنی آشکار است...» (شکوه شمس / ۹۱ـ۴۸۹).

(گفت لبیّکم نمی‌آید جواب   زان همی ترسم که باشم رَدِّ باب)
گفت آن اللّه تو لبّیک ماست   وآن نیاز و درد و سوزت پیک ماست
حیله‌ها و چاره‌جویی‌های تو   جذب ما بود و گشاده این پای تو
ترس و عشق تو کمند لطف ماست   زیر هر یا ربّ تو لبّیک‌هاست
(مثنوی ۳/ ۱۹۷ـ۱۸۹)

همه دُعا شده‌ام من، زِ بَس دُعا کردن   که هرکه بینَد رویَم، ز من دُعا خواهد[1]
(دیوان/ ۹۹۴۴)

---

۱. مولانا در این بیت وجود خود را عین دعا و نیایش می‌خواند: «همه دعا شده‌ام من، ز بَس دعا کردن/که هرکه بیند رویَم، ز من دُعا خواهد» فریدون ابن احمد سپهسالار دربارهٔ حضور قلب مولانا هنگام دعا و نماز این حکایت را نقل می‌کند که «یک نوبت در فصل زمستان در مدرسه‌ای که متمکن بودند در اوّلِ شب بر فرش مدرسه به سجده رفته بودند و اشک بسیار از دیدهٔ مبارک روان کرده، چنانکه از برودت هوا محاسن و روی مبارک یخ گرفته و بر صحن صفه چفسیده بود، اصحاب در روز، آبِ گرم حاضر کردند و بر روی مبارک می‌ریختند، تا یخ‌ها جمله حل شد، و از اسرار نماز باطنِ ایشان که را اطلاع باشد؟ چنانکه می‌فرماید: صد گونه نمازَست و رکوع است و سجود/ آن را که جمال دوست باشد محراب» (زندگینامهٔ مولانا/ ۴۲ـ۴۱).

گوشه‌ای از دعاهای مولانا:

این همه گفتیم، لیک اندر بسیج   بی‌عنایات خدا هیچیم هیچ
بی‌عنایاتِ حقّ و خاصانِ حقّ   گر مَلَک باشد سیاهتش ورق
ای خدا ای فضلِ تو حاجت روا   با تو یاد هیچ‌کس نبوَد روا
این قَدَر ارشادْ تو بخشیده‌ای   تا بدین بس عیب ما پوشیده‌ای
قطرهٔ دانش که بخشیدی ز پیش   متّصل گردان به دریاهای خویش
قطرهٔ علم است اندر جانِ من   وارهانش از هوا وز خاکِ تن
(مثنوی ۱/ ۹۲ـ۱۸۷۹)

0"Your call, 'O God!' is My call, 'I am here.' Your fervent supplication is My message, and all your strivings to reach Me are but My hands at your feet, releasing bonds and drawing you to Me. Your love and fear are the noose to snare My grace! And to your every cry of, 'O my Lord' I answer a hundred times, 'Here I am.'"

I HAVE prayed so much that I have become a living
prayer -
Everyone who meets me begs a prayer from me.

یـا غـیاثَ الْـمُسْتَغیثینَ اِهْـدِنا   لَاافْـتِخارَ بِـالعلوم والغِـنیٰ
لا تُـزِغْ قَـلْباً هَـدَیْتَ بِـالْکَرَم   وَاصْرِفِ السّوءَ الّذی خَطَّ الْقَلَم
بگذران از جانِ ما سوءَ القَضا   وا مَبُرْ ما را زِ اِخْوانِ صَفا
تلخ‌تر از فُرْقَتِ تو هیچ نیست   بی‌پَناهَت غیرِ پیچاپیچ نیست

(مثنوی ۱/ ۳۸۹۹-۹۰۲)

ای فریادرس فریاد خواهان، ما را هدایت کن، به دانش‌ها و توانگری نمی‌توان بالید. دلی را که از روی لطف و کرم هدایت کردی گمراه مکن و تقدیرِ ناخوشایندی را که قلم (تقدیر) بر ما رقم زده است بگردان.

﴿۱۰۵﴾

حرفِ حکْمت خور که شد نورِ ستیر　　ای تـو نـور بـی‌حُجُب را نـاپذیر
تا پـذیرا گـردی ای جـان نـور را　　تـا بـبینی بـی‌حُجُب مسـتور را
چون ستاره سَیْر بر گـردون کـنی　　بلکه بی‌گردون سفر بی‌چون کنی[1]

(مثنوی ۳/ ۸۸_۱۲۸۶)

بی‌یاد او مباش که یاد او مرغ روح را قوّت و پر و بال است.

(فیه‌مافیه/ ۱۷۵)

۱ـ ترجمهٔ نیکلسن:

Drink the word of Wisdom, for it hath become a hidden (veiled) Light, o thou who art unable to receive the Unveiled Light.

To the end that thou mayst become able, o Soul, to receive the Light, and that thou mayst behold Without veils that which (now) is hidden.

And traverse the Sky Like a Star, nay, (that thou mayst) journey unconditiond, without (any) Sky.

تو تحمّل نور مستقیم حقّ را نداری امّا اگر حکمت (معرفت دینی باطنی) راکه نور و روشنایی پوشیده و غیرمستقیم است بپذیری و هضم کنی رفته‌رفته قابلیت و پذیرندگی آن را پیدا می‌کنی که به اسرار غیب پی ببری و به شهودِ بی‌واسطهٔ حقّ برسی. در این حال، مانند ستارگان بر اوج افلاک سیر خواهی کرد، و حتّی بدون آنکه نیاز و وابستگی به چرخ گردون داشته باشی به مراتب بالا سفر کنی. سفری که مقصد آن فراتر از افلاک و آسمان‌هاست و چگونگی آن قابل توصیف نیست.

DRINK THE Word of Wisdom, for it is brilliant light
that God has veiled for you as clouds obscure
the sun, O you whose eyes would weep to gaze
on the sun's heart.

Drink in this light O soul, that soon you may behold
that pure Light, bright, undimmed, that now is hidden.

And soar across the sky, radiant as a star -
no, through the stratosphere, unconditioned,
heaven-bound, beyond earth's gravity toward
the brilliant Sun.

NEVER BE without the remembrance of God, for His
remembrance provides the bird of the spirit with
strength, feathers, and wings.

﴿۱۰۶﴾

(سؤال کرد که از نماز نزدیک‌تر به حقّ راهی هست؟ فرمود: هم نماز. امّا) نماز این صورت تنها نیست. این قالب نماز است زیرا که این نماز را اوّلی‌ست و آخری‌ست و هر چیز راکه اوّلی و آخری باشد آنْ قالب باشد... و هر چیز که در حرف و صوت درآید و او را اوّل و آخر باشد آن صورت و قالب باشد، جانِ آن بیچون و بی‌نهایت باشد و او را اوّل و آخر نبود... پس دانستیم که جان نماز این صورتِ تنها نیست. بلکه استغراقی‌ست و بیهوشی‌ست که این همه صورت‌ها برون می‌ماند و آنجا نمی‌گنجد، جبرئیل نیز که معنی محض است هم نمی‌گنجد.[1]

(فیه‌مافیه/ ۱۲_۱۱)

نماز آخر برای آن نیست که همه روز قیام و رکوع و سجود کنی. الّا غرض از این آن است که می‌باید آن حالتی که در نماز ظاهر می‌شود پیوسته با تو باشد اگر در خواب باشی و اگر بیدار باشی و اگر بنویسی و اگر بخوانی در جمیعِ احوال خالی نباشی از یاد حقّ تا هُمْ عَلیٰ صَلاٰتِهِمْ دائِمُون باشی.

(فیه‌مافیه/ ۱۷۴)

---

۱. A Person who Prays in this way is exempt from all religious obligation since he is deprived of his reason.

این جملهٔ نویسنده، نه در متن فیه‌مافیه آمده و نه در ترجمه آربری (۱۹۶۱) و نه در ترجمهٔ جدیدی که تکستن (Thackston) در سال ۱۹۹۴ از فیه‌مافیه به دست داد. در متن فیه‌مافیه جمله‌ای که چنین معنایی را القاء کند وجود ندارد و معلوم نیست نویسنده آن را از کجا آورده است. معنی این جمله بدین قرار است: کسی که به این شیوه (یعنی با حضور قلب) نماز می‌گذارد از همهٔ تعهدات و تکالیف دینی معاف است زیرا از عقل خود کاملاً برکنار است. ترجمهٔ تکستن از عبارات آخر این قطعه از فیه‌مافیه:

We Know then that the "soul" of Prayer is not only its external form but also a state of total absorption and unconsciousness during which all these external forms, for which there is no room, remain outside.

In that state there is not room even for Gabriel, who is Purely conceptual.

Signs of the unseen. p.13

PRAYER DOES not consist in forms alone. Formal prayer has a beginning and an end, like all forms and bodies and everything that involves speech and sound, but the soul is unconditioned and infinite: it has neither beginning nor end ... Prayer is the drowning and unconsciousness of the soul, so that all these forms remain without. At that moment there is no room even for Gabriel, who is pure spirit. A person who prays in this way is exempt from all religious obligations, since he is deprived of his reason. Absorption of the self in divine unity is the soul of prayer.

THE PURPOSE of ritual prayer is not that you should bow and prostrate yourself all day. Its purpose is that you should develop a prayerful attitude, maintaining the spiritual state obtained in prayer at all times. Whether asleep or awake, at work or rest, you should always remember God: you should be one of those who "are constantly at their prayers."

﴿۱۰۷﴾

این سخن‌ها خود به معنی یا رَبی‌ست　　حرف‌ها دام دم شیرین لبی‌ست
چون کند تقصیر پس چون تن زند　　چون که لَبَّیکش به یارَب می‌رسد
هست لَبَّیکی که نتْوانی شنید　　لیک سر تا پای بتْوانی چشید
(مثنوی ۲/ ۹۱ـ۱۱۸۹)

چون تو را ذِکْر و دعا دستور شد　　زآن دعا کردن دلت مغرور شد
همسخن دیدی تو خود را با خدا　　ای بسا که او زین گمان افتد جدا
(مثنوی ۲/ ۴۰ـ۳۳۹)

گر محبّت فکرت و معنیستی　　صورت روزه و نمازت نیستی
هدیه‌های دوستان با همدگر　　نیست اندر دوستی اِلّا صُوَر
تا گواهی داده باشد هدیه‌ها　　بر محبّت‌های مُضمَر در خفا[1]
(مثنوی ۱/ ۲۷ـ۲۶۲۵)

۱ـ اگر عشق و محبّت الهی امری صرفاً ذهنی و معنوی بود و جلوهٔ بیرونی نداشت دیگر روزه و نماز و سایر عباداتْ صورت پیدا نمی‌کردند. این صُوَر نشانه وجود محبّت و بندگی باطنی در برابر حقّ توانند بود. مانند هدیه‌هایی که دوستان به یکدیگر می‌دهند و این هدیه‌ها گواه بر محبّت‌های پنهان و درونی است. در مکتوبات نیز این حکایت چند بار آمده که شخصی در حضور پیامبر(ص) می‌گوید: من فلانی را دوست دارم و پیامبر به او می‌فرماید: برو و دوستی و علاقه‌ات را ابراز کن. (مکتوبات).

مولانا پیش از اوّلین بیت این قسمت، از حشر و قیامت سخن می‌گوید ولی «شرح این قیامت» را اگر تا قیامت هم ادامه یابد ناکافی می‌داند و به هر روی، زبان را ناتوان از شرح رازهای حقیقت و اسرار عمیق الهی محسوب می‌کند و در عین حال این سخنان را در حکم دعا و نیایش به درگاه خداوند و ذکر حقّ می‌داند که ما را با معشوقِ «شیرین لب» همدم می‌سازد. پس چرا شخصی که «لبیک» و پاسخ خدا به «یا ربّ» گفتن‌های او می‌رسد باید از ذکر و یاد خدا و مناجات به درگاه او خودداری کند.

لبیک و پاسخ خدا را نمی‌توان شنید چون در قالب کلمات عادی نیست بلکه لبیکی است که با تمام وجود می‌توان آن را چشید. در ادامهٔ این بیت حکایت «کلوخ انداختن تشنه از سر دیوار در

THESE SAYINGS of mine are really a prayer to God,
words to lure the breath of that sweet One.
If you seek an answer from God,
how then can you fail to pray?
How can you be silent, knowing He always replies to
your, "O Lord?" with, "I am here."
His answer is silent but you can feel it from head to toe.

PRAISE AND prayer were given to you, but praying made
your heart proud. You saw yourself as an intimate of God,
but many became distanced from God this way.

IF LOVE were only spiritual,
The practices of fasting and prayer would not exist.
The gifts lovers give each other
Are nothing but outward forms
But they testify to invisible love,,
Just as outward acts of kindness
Reveal a loving heart.

جوی آب» را می‌خوانیم که «تشنه‌ای دردمند» می‌خواست به چشمه آب دست یابد امّا دیواری بلند مانع او بود. پس شروع کرد به کندن خشت‌های دیوار و یکی یکی آنها را در آبِ آن سو می‌انداخت. او از شنیدن صدای آب شاد و مشعوف می‌شد و بر اشتیاق به رسیدنش به آب افزوده می‌شد. آب به زبان حال از او پرسید این کار تو چه فایده‌ای دارد؟ در پاسخ می‌گوید دو فایده دارد: اوّل آنکه بانگ آب را می‌شنوم و دوّم آنکه با کندن هر خشت به آب نزدیک‌تر می‌شوم.

«سجده نتوان کرد بر آب حیات/ تا بیابم زین تن خاکی نجات، بر سر دیوار هر که او تشنه‌تر/ زودتر برمی‌کند خِشت و مَدَر، هرکه عاشق‌تر بود بر بانگ آب/ او کلوخ زفت‌تر کند از حجاب، ای خُنُک آن را که او ایّام پیش/ مُغْتَنَم دارد، گزارد وام خویش، اندر آن ایام کش قدرت بود/ صحت و زور دل و قوّت بُوَد، وآن جوانی همچو باغ سبز و تر/ می‌رساند بی‌دریغی بار و بر، چشمه‌های قوّت و شهوت روان/ سبز می‌گردد زمینِ تن بدان، پیش از آنکه ایّام پیری در رسد/ گردنت بندت به حَبْلٍ مِن مَسَد، روز بیگه، لاشه لنگ و ره دراز/ کارگه ویران، عمل رفته ز ساز، بیخ‌های خوی بَد مُحکم شده/ قوّتِ برکندن آن کم شده (مثنوی ۲/ ۲۶ـ۱۲۱۱) (همچنین بنگرید به پانوشت ۱۰۲).

﴿۱۰۸﴾

دید موسی یک شبانی را به راه — که‌او همی گفت ای گزیننده اله
تو کجایی تا شوم من چاکرت — چارقت دوزم کنم شانه سرت
جامه‌ات شویم شپشهایت کُشم — شیر پیشت آورم این محتشم
دستکت بوسم بمالم پایکت — وقت خواب آید بروبم جایکت
گفت موسی های بس مُدْبِر شدی — خود مسلْمان ناشده کافر شدی
حقّ تعالی زین چنین خدمت غنی‌ست — (گفت ای موسی دهانم دوختی)
(وز پشیمانی تو جانم سوختی) — جامه را بدْرید و آهی کرد و تفت
سر نهاد اندر بیابان و برفت

وحی آمد سوی موسی از خدا — بندهٔ ما را ز ما کردی جدا
من نکردم امر تا سودی کنم — بلکه تا بر بندگان جودی کنم
من نگردم پاک از تسبیح‌شان — پاک هم ایشان شوند و دُرْفِشان

ما زبان را ننگریم و قال را — ما درون را بنگریم و حال را
ناظر قلبیم اگر خاشع بُوَد — گرچه گفتِ لفظ ناخاشع رَوَد
زانکه دلْ جوهر بُوَد گفتن عرض — (چند از این الفاظ و اِضْمار و مجاز)
سوز خواهم سوز، با آن سوز ساز [1]

(مثنوی ۲/ ۶۳ـ ۱۷۲۰)

هَمچو چَهی‌ست هجْرِ او — چون رَسَنی‌ست ذِکْرِ او

(دیوان/ ۱۹۳۲۵)

۱ـ در حکایت معروف موسی و شبان، چوپانی که با سادگی، و مؤمنانه خدا را می‌پرستید امّا تصورات کلامی و فلسفی دقیقی از خدا نداشت و تعابیر مناسبی برای خدا به کار نمی‌بُرد با حضرت موسی روبرو می‌شود و در پایان حکایت این کاستی‌اش برطرف می‌شود، و بر موسی(ع) نیز حقایق و اسرار الهیِ نویی آشکار می‌گردد.

AS HE was walking, Moses heard a shepherd praying to God, offering serve Him, to sweep His room, comb His hair, wash His clothes and feet, bring Him food, and kiss His hand. Moses scolded the shepherd for his blasphemy. "God does not need such services from you!" The shepherd tore his clothes in despair and walked into the desert.

That night God appeared to Moses and admonished him. "You have separated My servant from Me. I did not ordain worship for My own benefit, but as a kindness to My servants. Their praise does not glorify Me, but bestows purity and radiance on them. I do not look at their words, but at their spirit and emotions. I gaze into their hearts to see if they are lovely, because the heart is the essence. I want burning, burning! Light up your soul with the fire of love, and burn all thoughts and words away!"

SEPARATION FROM God is like a well;
Remembrance of Him is the rope.

﴿۱۰۹﴾

خامُش کن و از راهِ خَموشی بـه عَـدَم رو
مَعدوم چو گشتی، هَمگی حَمْد و ثَـنایی

(دیوان/ ۲۶۲۸)

دل بخور تا دائماً بـاشی جـوان — از تَجلّی چهره‌ات چون اَرغوان

(مثنوی/ ۲/ ۲۴۴۲)

آب و گِلْ چون از دَمِ عیسیٰ چرید — بال و پر بُگشاد، مُرغی شد پَدید[1]
هست تَسبیحَت بخارِ آب و گِـل — مُرغِ جنّت شد ز نَفْخِ صِـدقِ دل[2]

(مثنوی ۱/ ۶۶ ـ ۸۶۵)

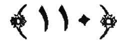
۱ـ اشاره است به یکی از معجزات عیسی (ع). در سورهٔ آل عمران، آیـهٔ ۴۹ چـنین آمـده است: «... اَخْلُقُ لَکُمْ مِنَ‌الطّینِ کَهَیْئَةِالطَّیْر فَاَنْفُخُ فیهِ فَیَکُونُ طَیْراً بِاِذْنِ اللّه...»؛ برای شما از گِل چیزی مانند پرنده می‌سازم و در آن می‌دمم آنگاه به اذن خدا پرنده‌ای می‌شود.

BECOME SILENT and in silence move toward non-existence,
And when you become non-existent, you will be all praise!

FEED YOUR heart on the Love of God that you may become immortal, and your face illumined with divine Light.

YOUR BODY of water and clay, when wafted by the breath of Jesus,
spread wings, became a bird, and flew.
Your praise of God is a breath From your body of water and clay.
It become a bird of paradise Through The breath of your heart's sincerity.

۲ـ در مورد این بیت می‌توان به مضمون این حدیث اشاره کرد: کسی که لااله‌الّاالله می‌گوید، خدا از هر کلمهٔ آن پرنده‌یی می‌آفریند که منقارش از طلا و پر و بالش از مَرجان است (احادیث و قصص مثنوی / ۳۹).



کسب فضائل

بهر اظهار است این خلقِ جهان　　تا نماند گنج حکمت‌ها نهان
کُنْتُ کَنْزاً گفت مَخْفِیّاً شنو　　جوهرِ خود گم مکن اظهار شو[1]

(مثنوی ۴/ ۲۹ ـ ۳۰۲۸)

۱ـ آفریدگانِ جهان برای آن خلق شده‌اند که گنجِ حکمت‌های الهی، نهان و مخفی نمانَد. این سخن را بشنو که خداوند فرمود: «گنجی مخفی و نهان بودم»، پس گوهرِ وجودِ خود را تباه مکن و آن را آشکار ساز. مولانا در مجالس سبعه نیز می‌گوید که حضرتِ موسی از راز خلقت، و سِرّ فرود آوردن روح الهی در عالمِ خاک می‌پرسد و حقّ‌تعالی در پاسخ، رازِ آن را آشکار ساختنِ گنج نهان الهی می‌داند: «موسی (ع)... گفت: یا رب ما از این عالمیم. شهرِ ما این است. ... چه حکمت بود چنین گوهرِ نفیس را بدان عالمِ خسیس بردن؟ حقّ، جلّ جلاله، فرمود: ای موسی «کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیّاً فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ»: گنجی بودم پنهان، خواستم که مرا بشناسند.» (صفحه ۱۱۹). این سخن، ناظر به

ACQUIRING VIRTUES

GOD CREATED the physical universe in order to manifest Himself, so that the treasure of His wisdom may be revealed. He said, "I was a hidden treasure". Listen! In the same way you must not Let your spiritual reality be submerged, but instead must manifest your spirit in action.

این حدیثِ قُدسی معروف است که در کتاب‌های تصوّف به آن بسیار اشاره شده است اما اهل حدیث برای آن سَندی قطعی نیافته‌اند: «قال داود علیه‌السّلام: یا رَبِّ لِماذا خَلَقْتَ الْخَلْقَ؟ قال: کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیّاً فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِکَیْ اُعْرَفَ: داوود (ع) گفت: خدایا چرا خلق را آفریدی؟ گفت: گنجی نهان بودم و دوست داشتم شناخته شوم. خلق را آفریدم تا شناخته شوم.» (احادیث و قصص مثنوی / ۱۲۰). در دفتر اول مثنوی هم می‌خوانیم که:

گنج مخفی بُد ز پُرّی چاک کرد　　　خاک را تابان‌تر از افلاک کرد
گنج مخفی بُد ز پُرّی جوش کرد　　　خاک را سلطانِ اَطْلَس‌پوش کرد

(مثنوی ۱/۶۲-۲۸۶۱)

﴿۱۱۱﴾

صحبت مـردانت از مـردان کـند
گر تو سنگ صخره و مرمر شوی — چون به صاحبدل رسی گـوهر شـوی[۱]

(مثنوی ۱/ ۲۲ـ۷۲۱)

حاش لِلّه طمع من از خلق نیست — از قناعت در دلِ من عالَمی‌ست[۲]

(مثنوی۱/ ۲۳۶۲)

لطف که آید بی دل و جان در زبان — همچو سبزهٔ تُون بُوَد ای دوستان
هم ز دورش بـنگر و انـدر گـذر — خوردن و بو را نشـاید ای پسـر[۳]

(مثنوی ۲/ ۴۱ـ۲۸۴۰)

۱ـ مولوی در دفتر اوّل مثنوی، حکایت رسول روم و عمر را با تـفصیل بسـیار مـطرح مـی‌کند و در پایان به عنوان بخشی از نتیجه گیری، این سخن را نقل می‌کند که «مَنْ اَراد اَن یَجْلِس مَعَ اللّه فَلْیَجْلِسْ مَعَ اَهْلِ التَّصَوُّف» و خود در ترجمهٔ آن می‌گوید: «هرکه خواهد همنشینی با خدا/ تا نشیند در حضور اولیا» (مثنوی ۲/ ۲۱۶۳). «همنشین اهل معنی باش تا/هم عطا یابی و هم باشی فتا» (مثنوی ۱/ ۷۱۱).

۲ـ حاش لِلّه: پناه بر خدا.

۳ـ مولانا لطف و مهربانیی راکه از صمیم دل نباشد به سبزه‌ای تشبیه می‌کند که در فضای کثیف و دودآلود آتش‌خانهٔ حمام‌ها قرار گیرد یا بروید. فقط از دور باید تماشایش کـرد و رد شـد. لطف انسان‌های بی‌وفا این گونه است و باید از آن پرهیخت. «سوی لطف بی‌وفایانْ خود مرو/ که آن پُلِ ویران بُوَد، نیکو شنو» (مثنوی ۲/ ۲۸۴۲).

COMPANIONSHIP WITH the holy makes you one of them.
Though you are rock or marble, you will become a jewel
when you associate with the man of heart.

GOD FORBID! I desire nothing from created beings:
through contentment there is a whole world within my
heart.

COURTESY WITHOUT sincerity of the heart and soul
is like herbs on the ash heap, O friends.
Look at them from a distance and pass by:
they are not fit to eat or even smell.

همچنین در بخشی از حکایت پادشاه و کنیزک که اوّلین حکایت مثنوی است مولانا در بیان وعده‌ها و لطف‌های آن حکیم الهی که کنیزک را از بیماری عشقِ ظاهری نجات بخشید می‌گوید:

وعده‌ها و لطف‌های آن حکیم   کرد آن رنجور را ایمن ز بیم
وعده‌ها باشد حقیقی دلپذیر   وعده‌ها باشد مجازی تاسه گیر
وعدهٔ اهل کَرَم نقد روان   وعدهٔ نااهل شد رنج روان

(مثنوی ۱/ ۸۱ـ۱۷۹)

﴿۱۱۲﴾

نقض میثاق و عهود از احمقی است　　　حفظ اَیْمان و وفا کار تَـقی‌ست[۱]

(مثنوی ۲/ ۲۸۷۵)

من ندیدم در جهانِ جست و جو　　　هـیچ اهـلیّت بـه از خـوی نکـو
هرکه را خوی نکو باشد بـرست　　　هر کسی که او شیشه دل باشد شکست[۲]

(مثنوی ۲/ ۸۱۶ و ۸۱۰)

هـیچ آیـینه دگـر آهـن نشـد　　　هـیچ نـانی گـندم خـرمن نشـد
هیچ انگوری دگـر غـوره نشـد　　　(هیچ میوه پخته با کـوره نشـد)
پُـخته گَـرد و از تـغیّر دور شـو　　　رو (چو برهان مُحَقِّق) نور شو[۳]

(مثنوی ۲/ ۱۹_۱۳۱۷)

۱ـ زیر پا گذاشتن عهد و پیمان از حماقت است. ولی وفاداری و حفظ سوگند کار مردم پرهیزگار است.

۲ـ مولانا می‌گوید من در جهان سعی و طلب هیچ ارزشی را بـهتر از نـیک‌خویی و اخـلاق خـوب ندیده‌ام. هرکه خوش خلق باشد نجات می‌یابد امّا آدم نازک‌دل زود می‌شکند. در روایات هم آمده است که «بهترین چیزی که به مردم عطا شده است خلق و خوی نیکو است» (احادیث مثنوی/ ۴۹). مولانا، خود، خلق و خویی نیکو داشت. در این باره در فیه‌مافیه می‌خوانیم: اینک جماعتی خود را در سماع بر من می‌زنند و بعضی یاران ایشان را منع می‌کنند مرا آن خوش نمی‌آید و صد بار گفته‌ام برای من کسی را چیزی مگویید من به آن راضی‌ام. آخر من تا این حد دلدارم که این یاران که به نزد من می‌آیند از بیم آن که ملول نشوند شعری می‌گویم تا با آن مشغول شوند وگرنه من از کجا شعر از کجا» (فیه‌مافیه/ ۷۴)

BROKEN PROMISES and agreements are the result of stupidity;
Faithfulness to one's word befits one who fears God.

I HAVE never seen in this world of trial and probation
Anything more highly prized than a good character.
Whoever has a good temperament and character
is saved on the Day of Judgment,
While those who are not pure-hearted and virtuous are broken.

NO MIRROR ever became iron again;
No bread ever became wheat;
No ripened grape ever became sour again.
Mature yourself and be secure
From a change for the worse. Become the Light.

۳ـ مقصود از «برهان مُحَقِّق»، برهان‌الدین محقق تِرمذی است که از شاگردان برجستهٔ پدر مولوی بود و در سال ۶۲۹ هجری قمری به قونیه آمد و تا هنگام مرگ ترمذی در سال ۶۳۶ مولوی تحت توجّه و راهنمایی او به آداب طریقت عمل می‌کرد. درواقع برهان‌الدین محقق بعد از پدر مولانا (بهاء ولد) دوّمین استاد و راهنمای مولانا بود. مولانا می‌گوید انسان باید با سیر و سلوک معنوی و عشق به حقّ پختگی پیدا کند و از تغییر و تغیّر و نقصان دور شود و مانند صوفیان و عرفایی چون برهان‌الدین وجودی نورانی و مصفّا بیابد. اگر آدمی از خود برهد و بندگی پیشه کند تمام وجودش برهان حقّ می‌شود.

«چون ز خود رَستی همه برهان شدی / چون که بنده نیست شد سلطان شدی» (مثنوی ۲/ ۱۳۲۰).

﴿۱۱۳﴾

نـقش‌ها گـر بـی‌خبر گـر بـاخبر / در کـف نـقّاش بـاشد مُـحْتضر
دم به دم در صـفحهٔ انـدیشه‌شان / ثبْت و محوی می‌کند آن بی‌نشان
خشـم مـی‌آرد رضـا را مـی‌بَرَد / بُـخل مـی‌آرد سـخا را مـی‌بَرَد
هر دَمی پُر می‌شوی، تن می‌شوی / پس بدان که در کف صُنع وی‌ای

(مثنوی ۶/ ۳۳۴۰؛ ۵ـ۳۳۳۲)

عدل چه بْود؟ وضع اندر موضعش / ظلم چه بْود؟ وضع در ناموقِعش

(مثنوی ۶/ ۲۵۹۶)

آن لطافت‌ها نشانِ شاهدی‌ست / آن نشانِ پایِ مردِ عـابدی‌ست[1]

(مثنوی ۲/ ۱۶۶۵)

۱ـ نقش‌ها یعنی ما و سایر مخلوقات و «نقاش» پروردگار است. ایـن نـقش‌ها چـه از نـقاش بـاخبر باشد و چه بی‌خبر، جملگی نزد خداوند حاضرند و تحت مشیّت خداوند قرار دارنـد. نـقاش ازل، پروردگار، دم به دم بر صفحهٔ اندیشهٔ آنان نقش‌هایی پدید می‌آورد و پاک می‌کند. مـثلاً خـشـم را از ضمیر آدمی محو می‌کند و نقش رضا و خشنودی را بر صفحهٔ وجود آدمی ترسیم می‌کند و گاه بخل را جای حالت سخا و بخشندگی می‌نهد. اینکه انسان هر لحظه پر و خالی می‌شود و حالت و صفت دیگری جای آن را می‌گیرد نشانهٔ آن است که هستی آدمی در یـد قـدرت و فـعل پـروردگار است. ترجمهٔ نیکلسن از بیت آخر چنین است:

Those graces are the signs of a withes (a saint who is the representative of Good): they are the footprints of a man devoted to (God's) Service.

مولانا در دفتر دوّم مثنوی می‌گوید: «هین به پشتِ آن مکن جرم و گناه/ که کنم توبه درآیـم در

GOD is as a painter, at work on the pictures of His creation. Every moment He writes what He will on the page of their thought, and then obliterates it. He takes away anger and puts contentment in its place. He takes away stinginess, and puts generosity in its place. Morning and evening this process takes place. You are being filled and emptied, by His hands.

WHAT is justice? To put something in its correct place. What is injustice? To put something in the wrong place.

VIRTUES AND graces are the signs of a follower of God;
They are the footprints of one who is devoted to Him.

پناه» (۲/ ۱۶۵۲). سپس شرایط کلی توبه واقعی را برمی‌شمارد آنگاه از جوشیدن چشمه‌های آب زلال و راز گفتن گلستان با چمن و عهد بستن بنفشه با سمن و سرور درختان درباره کوکوی فاخته سخن می‌گوید (در شرح حیات معنوی سالکان پس از وصال حقّ)، و می‌گوید این زیبایی‌ها و لطافت‌ها و پدیده‌های گوناگون همه از پروردگار کریم و رحیم است. این لطافت‌ها نشانهٔ آن است که در این عالم خاکی «شاهدی» و گواهی بر هستی مطلق وجود دارد. و این شاهد یکی از مردان حقّ است. (شرح مثنوی استعلامی ۲/ ۲۵۷).

نیکلسن نیز کلمه شاهد را به معنای مرد حقّی می‌داند که نمایندهٔ خداست:

a Saint who is the representative of God (The mathnawi, Book II, p. 175).

«۱۱۴»

چون شما این نفس دوزخ خوی را / آتشی گبر فتنه جوی را
جهدها کردید و او شد پرصفا / نار را کُشتید از بهر خدا
آتشی شهوت که شعله می‌زدی / سبزهٔ تقوی شد و نور هُدی
آتش خشم از شما هم حلم شد / ظلمتِ جهل از شما هم علم شد
آتش حرص از شما ایثار شد / وآن حسد چون خار بُد گلزار شد
چون شما این جمله آتش‌های خویش / بهر حقّ کُشتید جمله پیش پیش
نفس ناری را چو باغی ساختید / اندر او تخم وفا انداختید
بلبلان ذکر و تسبیح اندر او / خوش‌سرایان در چمن بر طرف جو
داعیِ حقّ را اجابت کرده‌اید / در جحیم نفس آب آورده‌اید[1]

(مثنوی ۲/ ۶۷ـ۲۵۵۹)

۱ـ در حدیث آمده که «یاتی اقوام ابواب الجنة فیقولون الم یعدنا ربنا نرد النار؟ فیقال: مررتم علیها و هی خامِدَةٌ» (چون عده‌ای به درهای بهشت نزدیک می‌شوند می‌گویند چرا در مسیرمان بـه آتش جهنم برنخوردیم؟ در پاسخشان گفته می‌شود شما از درون آتش گذر کردید. امّا آتش بر شما سرد شد.) (احادیث مثنوی/ ۶۴).

در داستان پیامبر و صحابی بیمار آمده که یکی از یاران پیامبر بیمار می‌شود و پیامبر(ص) بـه عیادتش می‌رود. پیامبر درمی‌یابد که وی دعای نامناسبی کرده کـه چـنین گـرفتار شـده و لذا از او می‌خواهد که توضیح دهد. صحابی توضیح می‌دهد که «چون گرفتار گناه» می‌شدم و وعیدهای الهی در مورد عذاب گناهکاران در آخرت را می‌شنیدم از خدا خواستم که به جای عذاب آن جهان که حد و حصری ندارد در همین جهان مرا عذاب کند تا از آمرزیدگان گردم و «در آن عالم فراغت باشدم». پیامبر(ص) به او توصیه می‌کنند که تاب و توان خود را درنظر داشته باشد و دیگر چنین دعاهایی نکند. باید این گونه دعا کند:

آتِنا فی دارِ دُنیانا حَسَن / آتِنا فی دار عُقْبانا حَسَن
راه را بر ما چو بُستان کن لطیف / منزل ما خود تو باشی ای شریف

(مثنوی ۲/ ۵۳ـ۲۵۵۲)

YOUR LOWER, hellish nature tries to lead you into temptation, but you have struggled hard and now your soul is full of purity. You have quenched the fires of lust for God's sake, and they have been transformed into the light of guidance. The fire of anger has turned to forbearance, the darkness of ignorance to knowledge, the fire of greed to unselfishness, and the thorns of envy to the roses of love.

You have extinguished these fires for the love of God, and converted your fiery nature into a verdant orchard. The nightingales of the remembrance and glorification of God sing sweetly in the garden of your heart. Answering the call of God, you have brought the water of the spirit into the blazing hell of your soul.

مولانا با توجّه به حدیثی که در ابتدای این پانوشت ذکر شده است در ادامهٔ حکایت می‌گوید مؤمنان در روز حشر می‌پرسند مگر قرار نبود که همه از دوزخ بگذرند پس چرا ما دود و آتش دوزخ را ندیدیم؟ در پاسخ آنان گفته می‌شود که چرا، آن باغ سبز و خرمی که در فلان جا در گذرگاه دیده‌اید درواقع دوزخ بود ولی برای شما به سبزه‌زاری خُرم بدل شد. چون شما نَفْسِ امّاره‌تان را که خصلتی دوزخی و آتشین دارد با مجاهده و سخت‌کوشی صفا بخشیدید و آتش آن را برای رضای خدا فرو نشاندید؛ چون شما آتش شهوت و خشم و حرص و حسد را با سعی و سلوک معنوی‌تان به حلم و بردباری و ایثار، و تاریکی جهل را به روشنایی علم بدل ساختید؛

چون ندای حقّ را پاسخ گفته‌اید و با آب ایمان و اخلاص، آتشِ دوزخِ نفس‌تان را خاموش ساخته‌اید.

﴿۱۱۵﴾

پرهیز از دام‌ها و خطرات راه

خاربُن دان هر یکی خوی بَدَت　　　بارها در پای خـار آخـر زدت[۱]

(مثنوی ۲/ ۱۲۴۰)

۱ـ به توضیحات پانوشت ۱۰۲ بنگرید.

AVOIDING PITFALLS

KNOW THAT every bad habit is a thornbush.
After all, many is the time its thorns have pierced your feet.

«۱۱۶»

چون که شیر اندر بِرِ خویشش کشید — در پناه شیر تا چَه می‌دوید
چون که در چَه بنگریدند اندر آب — اندر آب از شیر و او در تافت تاب
شیر عکس خویش دید از آب تَفت — شکل شیری در بَرَش خرگوش زَفت
چون که خصمِ خویش را در آب دید — مر ورا بگذاشت و اندر چَه جهید
درفتاد اندر چَهی که او کنده بود — زانکه ظلمش در سرش آینده بود
این بسی ظلمی که بینی در کسان — خوی تو باشد در ایشان ای فلان
اندر ایشان تافته هستی تو — از نفاق و ظلم و بَدمستی تو
آن تویی وآن زخم بر خود می‌زنی — بر خود آن ساعت تو لعنت می‌کنی
در خود آن بَد را نمی‌بینی عیان — ورنه دشمن بوده‌ای خود را به جان
حمله بر خود می‌کنی ای ساده مرد — همچو آن شیری که بر خود حملِه کرد
چون به قعر خوی خود اندر رسی — پس بدانی کز تو بود آن ناکسی
مؤمنان آیینهٔ همدیگرند — این خبر می از پَیَمبر آورند[1]

(مثنوی ۱/ ۱۳۲۸، ۲۴ـ۱۳۱۹، ۹ـ۱۳۰۴)

۱ـ «مادام که در خود دردی و پشیمانی می‌بینی دلیل عنایت و دوستی حقّ است. اگر در برادر خود عیب می‌بینی آن عیب در توست که در او می‌بینی. عالم همچنینْ آیینه است نقش خود را در او می‌بینی که المؤمنُ مِرآةُ المؤمن آن عیب را از خود جدا کن زیرا آنچه از او می‌رنجی از خود می‌رنجی. گفت: پیلی را آوردند بر سر چشمه که آب خورَد. خود را در آب می‌دید و می‌رمید. او

THE LION accompanied the hare to the well and looked in. The lion saw his own image reflected in the water, and beside him a plump hare. No sooner did he espy his enemy than he left the hare and sprang into the well. He fell into the pit which he had dug: his aggression recoiled on his own head.

O reader, many of the faults that you see in others are in fact your own reflected in them! In them you see all that you are - your hypocrisy, iniquity, and insolence. It is really your own faults that you are criticizing, but you do not see them as clearly in yourself, or you would hate yourself with all your soul. Like the lion who sprang at his image in the water, you are only hurting yourself, O foolish man. When you reach the bottom of the well of your own nature, then you will know that the wickedness is in you.

As the Prophet said, "The faithful are like mirrors to each other."

می‌پنداشت که از دیگری می‌رمد نمی‌دانست که از خود می‌رمد.

همهٔ اخلاق بد از ظلم و کین و حسد و حرص و بی‌رحمی و کبر چون در توست نمی‌رنجی چون آن را در دیگری می‌بینی می‌رمی و می‌رنجی...» (فیه‌مافیه / ۲۵ـ۲۴).

﴿۱۱۷﴾

هین به پشتِ آن مکن جُرم و گناه / کــه کـــنم تـــوبه درآیـــم در پـناه
مـــی‌بباید تـــاب و آبـــی تـــوبه را / شرط شد برق و سحابی تـوبه را
آتش و آبـــــی بـــباید مـــیوه را / واجب آید ابر و برق این شیوه را
تا نباشد برقِ دل و ابـر دو چشـم / کی نشیند آتش تـهدید و خشـم
کـــی بـرويد سـبزهٔ ذوق وصـال / کی بجوشد چشـمه‌ها ز آبِ زلال[1]

(مثنوی ۲/ ۶ـ۱۶۵۲)

۱ـ در متن انگلیسی در برابر تعبیر «جُرم و گناه» آمده:

"what you Know is wrong"

امّا ترجمهٔ درست و دقیق‌تر آن چنین است:

"Crime and sin"

حکایت توبه نصوح از حکایت‌های بلند مثنوی است. مـا در اینجا روایت شـمس را از تـوبه نصوح نقل می‌کنیم که احتمالاً مأخذ حکایت مولانا بوده است و در هر حال به اصل حکایت مولانا بسیار نزدیک است. «توبهٔ نصوح کو؟ توبوا الی اللّه توبة نصوحاً». بعضی گفته‌اند: النصوح الّذی لا یعودُ الی الذنب و این قول نیکوست. و بعضی گفته‌اند که شخصی بود که روی او روی زنان بود، امّا او مرد بود و آلت مردان داشت کامل، بی‌علّت و بی‌عنت. در حمّام زنان دلّاکی کردی. سی سال این کار می‌کرد تا روزی در حمّام مرواریدی بزرگ از گوش دختر ملک گم شد. گفتند: در حمّام گم شده است، فرو روید تا سوراخ بینی همه را بجویید و سرهنگان در و بام حمّام را گـرفته. او در خـلوتی

BEWARE! DO NOT allow yourself to do
What you know is wrong, relying on the thought,
"Later I will repent and ask God's forgiveness."
True repentance flashes remorse and rains tears,
For which lightning and clouds are needed, just as
warmth and rain are needed to produce fruit.
Without the lightning of the heart and the rain clouds
of the eyes,
How can the fire of divine wrath be calmed?
How shall the greenery grow
And fountains of clear water pour forth?

درآمد. از ترس می‌لرزید که نوبت به من خواهد رسیدن، و سجدهٔ پیاپی می‌کرد، و عهد می‌کرد با خدا، که اگر این بار خلاص یابم، باقی همه عمر گرد این حرکت نگردم. خدایا بعد از این دلّاکی زنان نکنم. اقرار کردم به خدایی تو، اگر این بار از من دفع گردانی، هرگز نصوح بدین گناه بازنگردد. درین تضرّع بود که آواز آمد که همه را جستیم نصوح را بجویید. بی‌هوش شد، به حقّ پیوست سرش. آواز آمد که یافته شد. گفتند: لاحول، در حقّ او گمان بد بردیم، تا بیاید دختر ملک را بمالد. که البتّه مالیدن او می‌خواهد. نصوح گفت که دست من امروز به کار نیست، درد زهم گرفته است و تب.

صحابه توبه کردندی و بازشکستندی. فرمود که همچو توبهٔ نصوح توبه کنید که او سی سال دیگر بزیست هرگز رجوع نکرد.»

(مقالات شمس/ ۸ـ۳۰۷)

﴿۱۱۸﴾

عَقْبه‌ای زین صعب‌تر در راه نیست ای خُنُک آنکس حسد همراه نیست
خاک شو مردان حقّ را زیر پا خاک بر سر کن حسد را همچو ما[1]

(مثنوی ۱/ ۴۳۶ و ۴۳۱)

خشم و شهوت مرد را احول کند ز استقامت روح را مُبْدَل کند
چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به‌سوی دیده شد

(مثنوی ۱/ ۳۳۴ـ۳۳۳)

۱ـ در آیهٔ ۴۵ سورهٔ فرقان (۲۵) آمده است که «اَلَم تَرَ اِلیٰ رَبّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ...» : ندیده‌ای که پروردگار تو چگونه سایه را می‌کشد؟...» مولانا می‌گوید که اینکه خداوند در این آیه اشاره به گسترانیدن سایه می‌کند به اولیاء و مردان خدا اشارت دارند که به وجود خورشید الهی هدایت می‌کنند. «کَیْفَ مَدّ الظِّل نقش اولیاست/که او دلیل خورشید خداست» باید به ارشاد و هدایت آنان متوسّل شد و از حسد و تکبّر خودداری کرد. به هر حال کسانی هستند که از تو به خدا نزدیک‌ترند. اگر حسد گلویت را فشرد باید بدانی که حسادت کار شیطان است که بر آدم سجده نکرد: «که او ز آدم ننگ دارد از حسد/ با سعادت جنگ دارد از حسد» (مثنوی ۱/ ۴۳۰). در راه حقّ دشوارترین مرحله و عَقَبه (=گردنه، سربالایی) حسادت است.

انسان با حسد ورزیدن و پشت کردن به انسان‌های حقّ و اولیاء الله به حقّ نزدیک نمی‌شود. بلکه با پرهیز از حسد و دل سپردن به ارشاد «مردان حقّ» است که عظمت معنوی وجودشان را در حد خود دریافت می‌دارد و به خدا نزدیک می‌شود.

ALONG THE spiritual way there is no harder pass than this:
He is fortunate who does not carry envy as a companion.
Become dust under the feet of the godly, and throw dust
on the head of envy.

ANGER AND lust make a man squint;
They cloud the spirit so it strays from truth.
When self-interest appears, virtue hides:
A hundred veils rise up between the heart and the eye.

حسد، یک بیماری بزرگ در اخلاق و معنویت است. تحلیل آن نشانگر بسیاری چیزهاست. در حکایت پادشاه جهود و وزیر حیله‌گر در دفتر اوّل مثنوی می‌خوانیم که وزیر جهود از روی حسد و برای نابود کردن مسیحیان، نقشه‌ای طرح می‌کند. به پادشاه می‌گوید تو در ملأعام گوش و بینی‌ام را بِبُر و مرا از خود بران تا من در میان مسیحیان نفوذ کنم و نهایتاً آنها را هلاک کنیم. او چنین می‌کند و حتّی در انتهای حکایت پس از آنکه میان امرای مسیحیان اختلاف می‌اندازد و خود را می‌کشد، امیران مسیحیان برای تعیین جانشین وی دچار اختلاف و جنگ و خونریزی می‌شوند و در این میان هزاران نفر کشته می‌شوند. مولانا در بخشی از حکایت در «بیان حسد وزیر» می‌گوید: این حسادت وزیر باعث شد گوش و بینی (و نهایتاً جانش) را از دست بدهد. غزالی در تحلیلی در کیمیای سعادت ریشهٔ حسد را حقد (کینه، عداوت) می‌داند. و می‌گوید: «... پس چه بی‌عقلی بُوَد بیش از آنکه خود را رنجور همی داری به سبب خصم خویش و وی را هیچ زیان نه از حسد؛ که آن نعمت را مدّتی [= اجل، مهلت‌ی] است در تقدیر حقّ تعالی...» (بنگرید به کیمیای سعادت ۲/ ۱۲۸).

﴿۱۱۹﴾

هر کسی که او عیب خود دیدی ز پیش — کی بُدی فارغ خود از اصلاحِ خویش
غافلند این خلق از خود ای پدر — لاجرم گویند عیبِ همدگر

(مثنوی ۲/ ۲ـ۸۸۱)

چون ز لقمه تو حسد بینی و دام — جهل و غفلت زاید آن را دان حرام

(مثنوی ۱/ ۶۴۵)

کظمِ غیظ این است آن را قی مکن — تا بیابی در جزا شیرین سخن [۱]

(مثنوی ۱/ ۳۳۷۹)

۱ـبرای دو بیت اوّل بنگرید به پانوشت ۱۱۶ و برای دو بیت دوّم نیز به پانوشت‌های ۱۱۸ و ۱۲۲.

ANYONE WHO notices his own faults before those of others, would surely be concerned to correct himself. These worldly people do not look at themselves, and so they blame one another.

WHEN, WITH just a taste,
envy and deceit arise,
and ignorance and carelessness are born,
know you have tasted the unlawful.

SUPPRESS YOUR anger: do not let it rise like vomit in your throat.
You will receive sweet words in compensation.

﴿۱۲۰﴾

نکته‌ای که آن جَست ناگه از زبان — همچو تیری دان که جَست از کمان
وا نگـردد از ره آن تـیر ای پسـر — بـند بـاید کـرد سیلی را ز سَـر
ای زبان هم گنج بـی‌پایان تـویی — ای زبان هم رنج بی‌درمان تویی[1]

(مثنوی ۱/ ۱۷۰۲ و ۱۶۵۸-۹)

زآن نمی‌پرّد به سوی ذوالجـلال — که او گمانی می‌بَرَد خود را کمال
عِـلّتی بَـتَّر ز پـندار کـمال — نیست اندر جـان تـو ای ذودَلال
از دل و دیـده‌ات بس خـون رود — تا ز تو ایـن مُـعْجَبی بـیرون رود

(مثنوی ۱/ ۳۲۱۵-۱۳)

قول و فعل بی‌تناقض بایدت — تا قبول اندر زمان پیش آیدت

(مثنوی ۵/ ۲۵۵)

۱ـ علّت: بیماری، عیب و نقص. ۲ـ ذوالجلال: خداونـدِ صـاحبِ جـلال و عـظمت. ۳ـ ذو دلال: صاحب ناز، آدم مغروری که به خود می‌بالد (و درواقع دچار «پندار کمال» است). ۴ـ مُعْجَبی: غرور و خودپسندی.

۱ـ زبان، عضو شگفت‌انگیزی در آدمی است که درون او را می‌نمایاند و می‌تواند در دو جهت مخالفِ خیر و شر سوقش دهد. می‌تواند مایه عذاب و گرفتاری گردد یا خیر و برکت به زندگی ببخشد. امّا کنترل آن دشوار است و اگر آدمی نتواند بر آن چیرگی یابد و خوب هدایتش کند از آفاتِ آن لطمه می‌بیند. از آنجا که استفاده از زبان بسیار ساده‌تر از کار و عمل متعارف است (گرچه خود زبان، به یک اعتبار، نوعی «عمل» محسوب می‌شود) شخص ممکن است در استفاده از این سادگی، دچار لغزش شود و آن را محمل و مرکبی برای خواسته‌های نفسانی سازد (مثلاً غیبت کند). از همین

KNOW THAT a word suddenly shot from the tongue
is like an arrow shot from the bow.
Son, that arrow will not turn back on its way;
you must damn a torrent at the source.
O tongue, you are an endless treasure.
O tongue, you are also an endless disease.

ANYONE NOT flying to the Lord of Glory
must suppose himself perfect.
There is no worse sickness for the soul,
O you who are proud, than the conceit of perfection.
The heart and eyes must bleed a lot
before self-complacency seeps away.

YOUR WORDS and actions must not contradict each other, so that your life may be acceptable to God.

روست که در آثار اندیشه‌وران و معلّمان اخلاق بر ضرورت کنترل و تربیت زبان و پرهیز از آفات آن بسیار تأکید شده است. به تعبیر امام علی(ع) زبانِ تربیت نشده، درّنده‌ای است که اگر رهایش کنی می‌گزد. «اللِّسانُ سَبُعٌ، اِنْ خُلِّیَ عَنْهُ عَقَرَ» (نهج‌البلاغه، حکمت ۶۰). پس باید آن را مهار کرد و عقل و احساس را اسیرِ آن نساخت مثل آدم‌های احمق: لِسانُ العاقِلِ وَرَاءَ قَلْبِه، وَ قَلْبُ الاَحْمَقِ وَرَاءَ لِسانِه ❊ قَلبُ الاَحمقِ فی فیه، وَلِسانُ الْعاقِلِ فی قَلْبِه: زبان عاقل در پُشت قلب اوست، و قلبِ احمق در پُشت زبانش قرار دارد ❊ قلب احمق در دهان او، و زبان عاقل در قلب او قرار دارد. (*نهج‌البلاغه*، حکمت ۴۰ و ۴۱).

﴿۱۲۱﴾

ای برادر بر تو حکمت جاریه است — آن ز ابدال است و بر تو عاریه است
گرچه در خود خانه نوری یافته‌ست — آن ز همسایهٔ مُنَوَّر تافته‌ست
شکر کن غِرّه مشو بینی مکن — گوش دار و هیچ خودبینی مکن
صد دریغ و درد که این عاریّتی — امّتان را دور کرد از اُمّتی[1]

(مثنوی ۱/ ۸ـ۳۲۵۵)

خویش بین چون از کسی جرمی بدید — آتشی در وی ز دوزخ شد پدید
حَمْیَتِ دین خواند او آن کِبر را — ننگرد در خویش نَفْسِ کِبْریا[2]

(مثنوی ۱/ ۸ـ۳۳۴۷)

۱ـ می‌گوید ای برادر حکمت الهی، به واسطهٔ ابدال در ذهن و ضمیر تو جریان پیدا می‌کند پس وجود حکمت در تو جنبه عاریتی دارد مثل خانه‌ای که روشن است امّا این روشنی‌اش را از خانهٔ همسایه‌اش گرفته است (می‌شود ماه را هم مثال زد که روشنی‌اش را از درخشش آفتاب دارد).

آری، باید بدین نکتهٔ مهم توجّه داشت و شکرگزار بود و دچار غرور و خودبینی نشد. امّا صد افسوس و درد که خیلی‌ها گمان کردند نور و حکمتی که به واسطهٔ انبیاء و اولیاء به آنان رسیده واقعاً از خودشان است، به همین سبب دچار غرور و خودبینی شدند و به گمراهی افتادند. مولانا در این مورد، به صورتِ صریح، «مرتد شدن کاتب وحی» را مثال می‌زند (دفتر اوّل مثنوی ابیات ۳۲۲۸ به بعد).

O BROTHER, wisdom is flowing into you
from the illustrious saint of God,
but you have only borrowed it.
Although the house of your heart
is lit up from inside,
the light-source is a luminous neighbor.
Give thanks; do not be vain or arrogant,
and pay attention without self-importance.
It is sad that this borrowed state of glory
has put religious communities
far from religious communion.

A CONCEITED person seeing someone sin,
Finds the flames of hell rise up in him.
He calls his hellish pride defense of the religion;
He does not recognize the arrogance of his own soul.

۲ـ شخص خودبین وقتی در کسی عیب و خطایی مشاهده می‌کند، چنان خشمگین می‌شود که گویی آتش دوزخ بر جانش افتاده است. غرور و خودبینی‌اش را حَمیت و غیرت و دردمندی دینی می‌نامد و به نَفْسِ خودبین و مغرورش نگاه نمی‌کند تا به عیب خود پی ببرد و خودش را اصلاح کند. بنابراین، او به جای آنکه عیب خود را برطرف کند تحت عنوان غیرت دینی، صفت مثبتی هم برای خودش می‌تراشد!

﴿۱۲۲﴾

بس کسان که ایشان عبادت‌ها کنند / دل به رضوان و ثواب آن نهند
خود حقیقت معصیت باشد خفی / آن کدر باشد که پندار صفی[1]

(مثنوی ۱/ ۵ـ۳۳۸۴)

۱ـ در دفتر اوّل مثنوی این حکایت را می‌خوانیم که به ناشنوایی خبر داده شد که همسایه‌ات مریض شده. ناشنوا تصمیم می‌گیرد به عیادتش برود امّا چون ناشنوا بود با خود می‌گوید باید قبل از رفتن به نزد او حرف‌های او را حدس بزنم و برای آنها از همین حالا جواب‌هایی آماده کنم. طرحی که ریخت این‌طور بود: اگر بگویم حالت چطور است او لابد می‌گوید: خوبم، بد نیستم. پس من در ادامه می‌گویم: خدا را شکر حالا بگو ببینم چه خورده‌ای؟ او می‌گوید: شربت یا آش ماش. بعد من می‌گویم: نوش جانت. خب چه طبیبی به مداوای تو آمد. او می‌گوید: فلانی. من هم می‌گویم: فلان طبیب، خوش قدم است و با وجود او حتماً درمان می‌شوی. ما بارها کارش را دیده‌ایم که موفق بوده است. خلاصه آن ناشنوا گفت و گویی این چنینی پیش خود حدس زد و به عیادت همسایه‌اش رفت: در ابتدا حالش را پرسید: حالت چطور است. بیمار گفت: دارم می‌میرم. ناشنوا که اصلاً حرف‌های او را نمی‌شنید مطابق با همان گفتگوی خیالی‌اش جواب داد: خب خدا را شکر! بیمار از این جواب او یکه خورد و ناراحت شد و با خود گفت: یعنی چه؟! چه جای شکر است نکند او دشمن ماست! جواب «قیاسی» کر درست از کار درنیامد. سپس گفت: چه خوردی؟ گفت: زهر. گفت: نوش جانت! بیمار بیشتر ناراحت و عصبانی شد. بعد ناشنوا پرسید: کدام طبیب تو را معاینه کرده؟ گفت: عزرائیل معاینه‌ام کرده! حالا راهت را بکش و برو! ناشنوا که همچنان با جواب‌های قیاسی پیش پنداشته‌اش سخن می‌گفت ادامه داد: قدمش مبارک است نگران نباش!

ناشنوای ساده‌دل که می‌پنداشت به این ترتیب، حقّ عیادت و همسایه‌داری را کاملاً به خوبی ادا کرده بیرون آمد و به کار خود رفت. همسایه بیمار با خود گفت: عجبا نمی‌دانستم او دشمن جانم است و مرگم را می‌خواهد!

(بعضی از) عبادت‌های بعضی از آدم‌ها همین‌گونه است. می‌پندارند حقّ عبادت را به جا آورده‌اند امّا درواقع به خاطر ترس از عذاب جهنم و برای لذّات بهشت است که عبادت می‌کنند. چنانکه در نهج‌البلاغه آمده است: «گروهی خدا را به امید بخشش پرستش کردند که این پرستش بازرگانان است، و گروهی او را از روی ترس عبادت کردند که این عبادت بردگان است، و گروهی خدا را از روی سپاسگزاری پرستیدند و این پرستش آزادگان است» (حکمت ۲۳۷). امّا به تعبیر مولانا از خدا جز خدا را نباید خواست. عمرِ مطلوب و خوش، عمری است که آدمی در طلب حقّ و

MANY PEOPLE do works of devotion
their eyes fixed on approval and reward.
It is really a hidden sin.
That which the pious think pure
is really foul.

قرب به پروردگار باشد که اگر غیر از این باشد زندگانی رو به سوی کمی و نابودی می‌رود.

از خـــدا غـــیرخـــدا را خـــواســتن ظَــنِّ افــزونی‌ست و کُــلّی کــاستن
خــاصه عُــمری غــرقِ در بیگانگی در حــضور شــیر، رُوبَــه شــانگی
عــمر بـیشم دِه کـه تـا پس‌تـر رَوَم مَـهْلَم افـزون کُـن کـه تـا کـمتر شوم
عمرِ خوش، در قربْ جـان پـروردن است عــمرِ زاغ از بـهر سـرگین خـوردن است

(مثنوی ۵/ ۷۷ و ۷۵ـ۷۷۳)

ظَنِّ افزونی: یعنی پندار و گمانِ اینکه اگر از خدا «همه چیز» بخواهیم و خودِ او را فراموش کنیم زندگیِ پر و پیمان‌تری پیدا می‌کنیم در صورتی که این، عینِ کمی و کاستی و بلکه میانْ‌تهی شدنِ زندگی است. از نظر مولانا حتّی عبادت برای بهشت هم در نوعِ خود تحت این حکم قرار می‌گیرد یعنی طلب کردن چیزی غیر از خدا. (مگر آنکه بهشت را جلوه‌ای از قُربِ حقّ بدانیم همان که خداوند آن را جَنّتِ خود می‌نامد و بندگان مقرّب خود را بدان وعده می‌دهد: یا اَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّة، اِرْجِعِی الیٰ رَبِّکِ راضِیَةً مَرْضِیَّةً، فَادْخُلی فی عِبادی، وَادْخُلی جَنَّتی (فجر ۸۹/ ۳۰ـ۲۷): ای روح آرامش یافته، خشنود و پسندیده به سوی پروردگارت بازگرد، و در زمرهٔ بندگانِ من داخل شو، و به بهشتِ من درآی).

۲ـ همان‌طور که در پانوشت ۱۱۸ اشاره شد ریشه حسد خودکم بینی و احساس حقارت و خواری درونی است. «بدان که حسد آن بُوَد که کسی را نعمتی رسد تو آن را کاره باشی و زوال آن نعمت خواهان باشی و این حرام است به دلیل اخبار و به دلیل آنکه این، کراهیت قضای حقّ تعالی است و خُبث باطن است که نعمتی که تو را نخواهد بود، خواستنِ زوال آن از دیگری بجز از خُبث نباشد امّا اگر خواهی که تو را نیز مثل آن باشد و لکن زوال آن را از وی نخواهی و آن را کاره نباشی، این را غبطت (= غبطه) گویند. و این اگر اندر کار دینی باشد ستوده بُوَد، و باشد که واجب بُوَد.» (کیمیای سعادت ۲/ ۷ـ۱۲۶).

تو حسودی کز فلان من کمترم　　　مـی‌فزایـد کـمتری در اخـترم
خود حسد نقصان و عیبی دیگـر است　　　بلکه از جملهٔ کمی‌ها بـتّر است

(مثنوی ۲/ ۵ـ۸۰۴)

حسادت علاوه بر اینکه از نوعی کمی و کمبود نشأت می‌گیرد، خود هم یک کمی و نقص و به تعبیر مولانا از همهٔ کمی‌ها بدتر است. مولانا در اطراف خود با حسادت روبرو بوده: مثلاً در آغاز دفتر پنجم به حسادت‌هایی اشاره می‌کند که به خاطر توجّه ویژه‌ایی که به مرید محبوبش حُسام‌الدین چَـلَبی داشت، در حـقّ چـلبی روا مـی‌داشـتند. در آنـجا مـولانا حسـد را «مـرگ جـاودان»

IN YOUR envy you complain, "I am inferior to so and so. His superiority exaggerates my inferiority." Indeed, envy is a defect; in itself it is worse than any inferiority.

می‌خواند. امّا آدمی که حُسن کمی دارد باید به هر زحمتی هست از بدخویی و حسد دور شود و به جای ناز ورزیدن، دردمندی و نیاز را در خود بپرورد. «تو که یوسف نیستی، یعقوب باش/ همچو او با گریه و آشوب باش، بشنو این پند از حکیمِ غَزْنَوی/ تا بیابی در تن کهنه نویی، ناز را رویی بباید همچو وَرْد/ چون نداری، گِرْد بدخویی مگرد، زشت باشد روی نازیبا و ناز/ سخت باشد چشمِ نابینا و درد، پیش یوسف نازِش و خوبی مکن/ جز نیاز و آهِ یعقوبی مکن» (مثنوی ۱/ ۸-۱۹۰۴).

﴿۱۲۳﴾

مـــوشکی در کـــف مـهار اشـتری
در ربـــود و شـــد روان او از مِـــری
اشـتر از چُـستی کـه بـا او شـد روان
مـوش غـرّه شـد کـه هستم پـهلوان
بـــر شـــتر زد پـــرتو انـدیشه‌اش
گـفت بنْمایم تـو را، تـو بـاش خَـوش
تـــا بـــیامد بـــر لب جـوی بـزرگ
(که اندر او گشتی زبون هر شیر و گرگ)
(مـوش آنـجا ایستاد و خشک گشت)
گـــفت اشـتر ای رفـیق کـوه و دشت
ایـن تـوقّف چیست؟ حیرانی چرا؟
پـــا بـــنه مـردانـه انـدر جـو درآ
تـــو قـلاووزی و پـیش‌آهنگِ مـن
در مـــیان ره مـــباش و تـــن مـزن
گـفت ایـن آب شگـرف است و عـمیق
مـن هـمی تـرسم ز غـرقاب ای رفـیق
گـــفت اشـــتر تـــا بـبینم حـدِّ آب
پـــا در او بـــنهاد آن اشـــتر شـتاب
گفت تـا زانـوست آب ای کـور مـوش
از چـه حیران گشتی و رفتی ز هـوش
گـفت مورِ تـوست و مـا را اژدهـاست
کـه‌ز زانـو تـا بـه زانـو فـرق‌هاست
گـــر تـو را تـا زانـو است ای پُـرهنر
مـر مـرا صـد گـز گـذشت از فـرق سـر

A LITTLE MOUSE once caught a camel's lead-rope in its paws and, emulating a man, began to lead it. Because of the readiness with which the camel set off behind him, the mouse was duped into thinking himself a hero. The flash of his thought struck the camel.

"Go on, enjoy yourself," he grunted. "I will show you!"

Presently the mouse came to the bank of a wide river, and came to an abrupt halt.

"Companion over mountain and plain," said the camel, "why have we stopped? What is the matter? Step forward like a man! Into the river with you! You are my guide and leader; do not halt halfway, paralyzed!"

"But this is a wide and deep river," said the mouse. "I am afraid of drowning, comrade."

"Let me see how deep the water is," said the camel, and quickly set foot in it.

"The water only comes up to my knees," he went on. "Blind mouse, why were you worried? Why did you lose your head?"

"To you it is an ant, but to me it is a dragon," said the mouse.

"There are great differences between one knee and another. If it reaches your knee, clever camel, it passes two feet over my head."

گـفت گسـتاخی مکـن بـار دگـر
تا نسوزد جسم و جانت زین شـرر
تو مِری با مثل خـود مـوشان بکُـن
بـا شـتر مـر مـوش را نـبْود سـخن
گـفت تـوبه کـردم از بـهر خـدا
بگْـذران زیـن آب مُـهلک مـر مـرا
رحـم آمـد مـر شـتر را گـفت هـین
بـرجـه و بـر کـودبانِ مـن نشـین
ایـن گـذشتن شـد مسلَّم مـر مـرا
بگذرانـم صـد هـزاران چـون تـو را
چون پَـیَمبر نـیستی پس رو بـه راه
تا رسی از چـاه روزی سـوی جـاه
تو رعیّت باش چون سـلطان نـه‌ای
خود مران چون مرد کشتیبان نه‌ای[1]

(مثنوی ۲/ ۵۶ ـ۳۴۳۶)

۱ـ داستان در مقالات شمس چنین آمده است: «موشی مهار اشتری به دنـدان گـرفت و روان شـد. اشتر از غصّهٔ آنکه با خداوند خود حرونی کرده بود مـنقاد مـوش شـد از سـتیزهٔ خـداونـد، مـوش پنداشت که از قوّتِ دستِ اوست. پرتوآن پنداشت بر اشتر زد. گفت: بنمایمت. چون به آب رسیدند موش ایستاد. گفت: موجب توقّف چیست؟ گفت: جوی آب بزرگ پیش آمد. اشتر گفت: تا بنگرم که آب تا چه حد است؟ تو واپس ایست.

"Do not be so arrogant another time," said the camel, "lest you are consumed body and soul by the sparks of my wrath. Emulate mice like yourself; a mouse has no business to hobnob with camels."

"I repent," said the mouse. "For God's sake get me across this deadly water!"

"Listen," said the camel, taking pity on the mouse. "Jump up and sit on my hump. This passage has been entrusted to me; I would take across hundreds of thousands like you."

Since you are not the ruler, be a simple subject; since you are not the captain, do not steer the ship. Since you are not a prophet, follow in their footsteps, which lead from the physical to the spiritual realms. Since you are not the mouthpiece of God, be an ear.

چون پای در آب نهاد، گامی چند برفت و واپس کرد. گفت: بیا که آب سهل است تا زانو بیش نیست. موش گفت: آری، امّا از زانو تا به زانو! گفت: توبه کردی که این گستاخی نکنی و اگر کنی با هم زانوی خود کنی؟ گفت: توبه کردم امّا دستم گیر. اشتر بخفت که بیا بر کوذبان من برآ. چه جوی و چه جیحون که اگر دریاست سباحت کنم، باک ندارم.»

(مقالات شمس/ ۵ـ۱۳۴)

﴿۱۲۴﴾

تا چو زن، عشـوه خـری ای بـی‌خرد
از دروغ و عشــوه کــی یــابی مـدد
چــاپلوس و لفـظ شـیرین و فـریب
می‌ستانی می‌نهی چون زر بـه جـیب
مــر تــو را دشــنام و ســیلیِ شـهان
بــــهتر آیــــد از ثــنای گــمرهان
صَفع شاهان خور مخور شهد خسان
تــا کســی گــردی ز اقــبال کســان
زانکه از یشان دولت و خـلعت رسـد
در پــناه روحْ جــان گــردد جسـد[1]

(مثنوی ۲/ ۷-۲۵۸۳)

۱ـ ترجمه نیکلسن از دو بیت اوّل:

So Long as thou wouldst fain be wheedled Like a woman, o man without wisdom, (thou wilt remain imperfect): how wilt thou be helped by Lies and wheedling.

Thou art taking flattery and sweet words and cajolement and putting them Like gold in thy bosom.

ای بی‌عقل تا وقتی که چون زن، چاپلوسی و تملّق و ستایش‌های ظاهری را می‌پذیری پرعیب و ناکامل می‌مانی. از دروغ و چاپلوسی دیگران چه کمکی می‌یابی؟ تو چاپلوسی و تملّق و سخنان شیرین و خوشامدگویی‌ها را مشتاقانه پذیرا می‌شوی. در صورتی که حتّی دشنام و ناسزا و سیلی (و خلاصه عتاب و تندیِ) بزرگان معنوی، برای تو بهتر از تعریف و تمجید گمراهان است. سیلی شاهان حقیقت را بخور و عسل فرومایگان را نخور تا تحت تأثیر اقبال و دولت آن بزرگان برای خود کسی شوی. زیرا از این بزرگان معنوی سعادت و نیکبختی بی‌یابی و در پناه روح، جسم به جان بدل می‌شود. (مصاحبت و همنشینی با نیکان، تأثیری مثبت بر شخص می‌گذارد).

SO LONG as you are taken in by flattery, O foolish man, your faults and imperfections remain glaring. How will your character be improved by fawning and lies? You store up compliments and praise in your heart like treasure, but in fact the reproaches and criticism of the spiritual would be better for you.

Do not swallow the honey of those who are spiritually lost, but swallow the bile of the spiritual kings, because happiness and honor follow. Under the shelter of the spirit, the body becomes soul.

در نزد مولانا مقبولیت عمومی ملاک خوبی برای ارزیابی مقام و منزلت معنوی نیست.

«آدمی خوارند اغلب مردمان / از سلام عَلَیْکِشان کم‌جو امان، خانهٔ دیو است دل‌های همه / کم پذیر از دیو مردم دمدمه، عشوه‌های یار مَنْیوش هین / دام بین، ایمن مرو تو بر زمین، صد هزاران ابلیسِ لا حول آر بین / آدما ابلیس را در مار بین، دم دهد گوید تو را ای جان و دوست / تا چو قصابی کشد از دوست پوست، همچو شیری صید خود را خویش کن / ترکِ عشوهٔ اجنبی و خویش کن، در زمین مردمان خانه مکن / کارِ خود کن کارِ بیگانه مکن، کیست بیگانه؟ تن خاکی تو / کز برای اوست غمناکی تو» (مثنوی ۲/ ۲۶۴_۲۵۰).

«۱۲۵»

اژدهـای هـفت سـر دوزخ بُـوَد　　　حرصِ تو دانه‌ست و دوزخ فَخ بُوَد[۱]

(مثنوی ۶/ ۴۶۵۷)

چون خلاف خوی تو گوید کسی　　　کـینه‌ها خـیزد تـو را بـا او بسـی
مـارِ شـهوت را بکش در ابـتدا　　　ورنه اینک گشت مـارت اژدهـا[۲]

(مثنوی ۲/ ۳۴۷۲؛ ۳۴۶۷)

دل نـیارامـد بـه گـفتار دروغ　　　آب و روغن هیچ نفْروزد فروغ
در حدیثِ راستْ آرامِ دل است　　　راسـتی‌ها دانـهٔ دامِ دل است[۳]

(مثنوی ۲/ ۶ـ۲۷۳۵)

۱ـ مولانا در دفتر ششم مثنوی می‌گوید تمام «علم‌های» این جهانی، علم‌هایی که برای ما مـطبوع و «بامزه»اند پارهٔ محدود و ناچیزی از گلشن و گلستان معارف الهی و اسرار غیبی هستند. و ما دِر این گلشن معرفت بیکران الهی را بر خود بسته‌ایم و به همین دو سه دسته گُلِ علوم محدودِ اکتسابی‌ماز خو کرده‌ایم. ما توانایی‌های فکری و عملی‌مان را عمدتاً برای گشودن قفل‌های «نان» و امور زودگذر معیشت و امور این جهان به کار می‌بریم و افسوس که به همین سبب، کلیدهای گلشنِ بیکران الهی هر لحظه از انگشتانمان بر زمین می‌افتد. اگر دمی از غم نان فراغت پیدا کنیم باز کلید عقل و ذهنماز را برای ارضای شهوت‌ها به کار می‌بریم «ور دَمی هم فارغ آرَندت ز نان/ گِردِ چادر گردی و عشق زنان» (مثنوی ۶/ ۴۶۵۴). امّا کار به همین جا ختم نمی‌شود و هوای نفس چنان بالا می‌گیرد کـه بـه صورت استسقا یعنی میل و اشتهای سیری‌ناپذیر درمی‌آید و انسانی که می‌توانست آینهٔ حقّ گردد به «اژدهایی هفت سر» بدل می‌شود. و این تباهی، خودْ دوزخ انسان می‌گردد. این دوزخ دامی است که در آن «دانهٔ حرص» گذاشته‌اند و حریص در آن می‌افتد. مولانا پند می‌دهد که باید این دام را پاره کرد و دانه را سوزاند و برای خانهٔ وجود خویش، درهایی نو به سوی عالمِ نور گشود.

دام را بِـدْران بسـوزان دانـه را　　　باز کُن درهای نو این خـانه را

(مثنوی ۶/ ۴۶۵۷)

۲ـ مولانا می‌گوید وقتی در شخصی خوی‌های بد در اثر عادت و تکرار قوّت و استواری پیدا می‌کند، بر کسی که او را از آن خوی بد پرهیز دهد و بازدارد خشمگین می‌شود و به جای آنکـه در خوی بد خویش تردید کند به دشمنی با آن نصیحت‌گوی مشفق برمی‌آید. مانند بت‌پرستان که چون به بت و بت‌پرستی عادت کرده‌اند با کسانی که به مخالفت با بت‌پرستی می‌پردازند دشمنی می‌کنند. ابلیس هم که به «سَروری» خو کرده بود حـقیقت وجـود آدم را درنـیافت و بـه چشـم انکـار بـه او نگریست و به فرمان خدا در مورد سجده در برابر آدم گردن ننهاد. با خود گفت: مگر پیشوا و سرور

HELL is a dragon with seven heads. Greed is the bait which draws you into its snare.

WHEN SOMEONE criticizes or disagrees with you, a small ant of hatred and antagonism is born in your heart. If you do not squash that ant at once, it might grow into a snake, or even a dragon.

THE TROUBLED heart is not comforted by lies:
Water and oil produce no light.
Only the truth brings comfort:
Truths are the bait that attracts the heart.

دیگری غیر از من وجود دارد که بر او سجده کنم؟ وقتی این میل به سروری ذهن و ضمیر شخصی را اشغال می‌کند با هرکس که غرورش را بشکند از درِ دشمنی درمی‌آید. اگر کسی چیزی خلاف خوی بد او بگوید نسبت به وی سخت کینه‌دار می‌شود. می‌گوید: می‌خواهد مرا از خوی‌ام جدا سازد و مرا شاگرد و زیردست خودش کند.

امّا اگر خوی و اخلاق بد در او محکم نشده باشد و رسوخ نیافته باشد از مخالفت کسی با آن، آتش دشمنی و کینه‌اش شعله‌ور نمی‌شود. بلکه با آن مخالف نرمی و مدارا می‌کند و می‌کوشد خود را اصلاح کند. پس قبل از آنکه خوی بد در نهادمان ریشه بگیرد و رسوخ یابد و مار شهوت به اژدها بدل شود آن را از میان برداریم. منتها مسأله اینجاست که انسان معمولاً نسبت به معایب خویش سهل‌گیر است و «هرکس مور بیند مار خویش». به همین دلیل باید نزد صاحبدلان، حال و روز خویش را محک زد. و در هر حال، از این پندار که عیب و نقصی در کار نیست از این «پندار کمال» باید پرهیز کرد. انسانی که خود را کامل و بی‌عیب و ایراد می‌پندارد بدون آنکه واقعاً چنین باشد چگونه ممکن است برای اصلاح خویش تلاش به خرج دهد؟

۳ـ در احادیث نبوی آمده است که «از آنچه برایت تردیدبرانگیز است دوری کن. و به آنچه برایت اطمینان‌بخش است روی آور. زیرا در یقین آرامش دل است و در تردید پریشانی خاطر» (احادیث مثنوی / ۶۵).

﴿۱۲۶﴾

سَروری زهر است جز آن روح را | که او بـود تـریاق لانـی ز ابـتدا[1]

(مثنوی ۲/ ۳۴۶۴)

اصلِ کینه دوزخ است و کینِ تـو | جزوِ آن کُلّ است و خصمِ دین تو
چون تو جزوِ دوزخی پس هوش‌دار | جزو سوی کُلّ خـود گـیرد قـرار

(مثنوی ۲/ ۵ ـ۲۷۴)

آنکه تـخم خـار کـارد در جـهان | هان و هان او را مجو در گُلْستان[2]

(مثنوی ۲/ ۱۵۳)

۱ـ سروری فقط درخور شأن و مناسب روح انسان‌های الهی است ولی بـرای دیگـران مـثل زهـر است، زیرا انسان‌های الهی از همان آغاز معدن پادزهر بوده‌اند. نمونه‌ای از سروری بـاطل شـیطان است که پیشتر به آن اشاره شد.

۲ـ در حکایت «التماس کردن همراه عیسی(ع) زنده کردن استخوان‌ها از عـیسی(ع)» در دفـتر دوّم مثنوی می‌خوانیم که فردی ابله همراه و همسفر عیسی می‌شود و از آن حضرت می‌خواهد اسم اعظم

LEADERSHIP is a poison except to the one who possesses the antidote in his heart.

MALICE ORIGINATES in hell, and as your malice is a part of
hell, it is the enemy of your religion which urges you
toward heaven. Since in the grip of malice you are also
a part of hell, take care! The part gravitates toward the whole.

WHOEVER sows the seed of thistles in this world,
Be warned! Do not look for him in the rose-garden!

و نام خاص خدا را به او بیاموزد تا به وسیلهٔ آن بتواند مِثلِ او مرده را زنده کند و در استخوان‌ها جان بدمد. عیسی(ع) می‌گوید خداوندا سرّ این موضوع چیست چرا دلِ «مردهٔ خود را رها کرده» و می‌خواهد «مردهٔ بیگانه» را جان بدهد. از خداوند خطاب می‌رسد که آدم بدبخت و رویگردان از حقّ، همیشه کاری می‌کند که بر بدبختی و دوری‌اش از حقّ می‌افزاید. حاصل کشت و کار او خار است. کسی که تخم خار بکارد نباید او را در گلستان جستجو کرد.

﴿۱۲۷﴾

علم تقلیدی و تعلیمی‌ست آن　　کز نُفورش مستمع دارد فغان
چون پی دانه نه بهر روشنی‌ست　　همچو طالبْ علمِ دنیای دنی‌ست
طالب علم است بهر عام و خاص　　نی که تا یابد از این عالَم خلاص
علمِ گفتاری که آن بی‌جان بُوَد　　عاشق روی خریداران بُوَد[۱]

(مثنوی ۲/ ۲۴۳۶؛ ۳۱ـ۲۴۲۹)

گر همان عیبت نبود ایمن مباش　　بو که آن عیب از تو گردد نیز فاش
لاتَخافوا از خدا نشنیده‌ای　　پس چه خود را ایمن و خوش دیده‌ای
سال‌ها ابلیس نیکونام زیست　　گشت رسوا، بین که او را نام چیست
در جهان معروف بُد عُلْیای او　　گشت معروفی به عکس، ای وای او
تا نروید ریشِ تو ای خوبِ من　　بر دگر ساده ز نخ طعنه مزن

(مثنوی ۲/ ۴۳ـ۳۰۳۸)

۱ـ ترجمه نیکلسن از ابیات فوق:

Knowledge is conventional and acquired (not real), when he (its owner) Laments because the hearer is a verse to (hearing) it, since it is (Learned) as a bait (for popularity), not for the sake of (spiritual) enlightenment, he (the seeker of religious Knowledge) is just as (bad) as the seeker of vile worldly Knowledge.

(for) he is seeking Knowledge on account of the vulgar and the noble, not in order that he may win release from this world.

علمی که صاحبش از نفرت و بی‌میلی شنونده شِکوه و فغان سر می‌دهد علم تقلیدی و عاریتی است. چنین علمی اگر صرفاً برای گذران امور معاش و جلب نظر دیگران باشد و نه رسیدن به نور و روشنایی معنوی، طالب آن مانند کسی است که طالب این دنیای پست است. برای این دنبال علم می‌رود که نظر دیگران را به خود جلب کند نه برای اینکه از این عالم رهایی پیدا کند. چنین علمی، بی‌روح و بی‌جان است و فقط درپی آن است که مشتری و مستمع کسب کند.

THE PERSON who acquires religious knowledge so that he can show off and increase his popularity, rather than for spiritual enlightenment, is as bad as the seeker of worldly knowledge. Such knowledge is insubstantial and soulless, and its owner complains when no one wants to listen since he loves nothing better than an audience. This kind of knowledge is worldly, and does not bring spiritual freedom.

EVEN IF you do not have the same fault as another, do not be complacent; perhaps later it will be yours. You have not heard God's reassurance, "Do not be afraid," so why do you feel so content with yourself? His had a good reputation for years, but in the end he was disgraced, and his fame turned to infamy. Until your own beard grows, do not jeer at the man whose chin is smooth.

در حالی که علم باید آدمی را از نفس‌اش برهاند و مایهٔ رستگاری‌اش در آخرت شود. علمی که خریدار آن جز خدا نیست و جز به مدد خداوند، انسان از آن سودی حاصل نمی‌کند:

مشتری من خدای است او مرا/ می‌کشد بالا که الله اشتری، این خریداران مُفلِس را بِهِل / چه خریداری کند یک مشتِ گِل؟، یا رب این بخشش نه حد کار ماست/ لطفِ تو لطف خفی را خود سزاست، دست گیر از دست ما، ما را بخر / پرده را بردار و پردهٔ ما مدر، باز خر ما را از این نفس پلید/ کاردش تا استخوان ما رسید، از چو ما بیچارگان این بند سخت / کی گشاید ای شه بی‌تاج و تخت، این چنین قفل گران را ای ودود/که تواند جز که فضل تو گشود، ما ز خود سوی تو گردانیم سر / چون تویی از ما به ما نزدیک‌تر، این دعا هم بخشش و تعلیم توست/ گرنه در گلخن گلستان از چه رُست»

(مثنوی ۲/ ۲۴۳۸ـ۴۹)

﴿۱۲۸﴾

ای دل چه اندیشیده‌یی در عُذرِ آن تقصیرها؟
زان سوی او چندان وفا، زین سویِ تو چندین جَفا
زان سوی او چندان کَرَم، زین سو خِلافو بیش و کم
زان سوی او چندان نِعَم، زین سوی تو چندین خَطا
زین سوی تو چندین حَسَد، چندین خیال و ظَنِّ بَد
زان سویِ او چندان کَشِش، چندان پَشِش چندان عَطا
چندین چَشِش از بَهرِ چه؟ تا جانِ تَلْخَت خوش شود
چندین کَشِش از بهرِ چه؟ تا در رسی در اولیاء
از بد پشیمان می‌شوی، اللّه گویان می‌شوی
آن دَم تو را او می‌کشَد، تا وا رَهانَد مَر تو را[1]

(دیوان/۳)

۱ـ ادامهٔ این غزل زیبا و پرمغز:

از جُرم ترسان می‌شوی، وَزْ چاره پُرسان می‌شوی
آن لحظه ترساننده را با خود نمی‌بینی چرا؟

«گر چشم تو بَر بَست او، چون مُهره‌یی در دست او/ گاهَت بِغَلطاند چنین، گاهی بِبازَد در هوا، گاهی نَهَد در طَبْعِ تو، سودای سیم و زَرّ و زن/ گاهی نَهَد در جانِ تو، نورِ خیالِ مصطفی، این سو کشان سویِ خوشان، وان سو کشان با ناخوشان/ یا بگذرد یا بشکَنَد کَشتی درین گرداب‌ها، چندان دُعا کن در نَهان، چندان بِنال اَنْدَر شبان/ کز گنبدِ هفت آسمان در گوشِ تو آید صدا، بانگ شُعَیب و ناله‌اش، وان اشکِ همچون ژاله‌اش/ چون شُد زِ حَد، از آسمان آمد سَحَرگاهش ندا، گر مجرمی بخشیدمت وز جُرمْ آمُرزیدَمَت/ فردوس خواهی دادَمَت خامُش رها کن این دعا، گفتا: نه این خواهم نه آن، دیدارِ حقّ خواهم عیان/ گر هفت بَحر آتش شود، من در رَوَم بَهرِ لقا، گر راندهٔ آن

WHAT EXCUSES do you have to offer, my heart, for so many shortcomings? Such constancy on the part of the Beloved, such unfaithfulness on my own!

So much generosity on His side, on mine such niggling contrariness! So much grace from Him, so many faults committed by me!

Such envy, such evil imaginings and dark thoughts in my heart, such drawing, such tasting, such munificence by Him! Why all this tasting? That my bitter soul may become sweet. Why all this drawing? That I may join the company of the saints.

I am repentant of my sins, I have the name of God on my lips; in that moment He draws me on, so that He may deliver me alive!

مَنْظَرم، بسته‌ست ازو چشمِ تَرَم/ من در جَحیم اولیٰ‌تَرَم، جنّت نشایَد مَر مرا، جنّت مَرا بی‌روی او، هم دوزخ است و هم عدو/ من سوختم زین رنگ و بو، کو فَرِّ انوارِ بقا؟، گفتند: باری، کَم گِری، تا کم نگردد مُبْصِری/ که چَشمْ نابینا شود، چون بُگذرد از حَدِ بُکا، گفت: اَزْ دو چَشمَم عاقبت، خواهند دیدن آن صفت/ هر جزوِ من چشمی شود، کِی غم خورَم من از عَمیٰ؟، وَرْ عاقبت این چشمِ من، محروم خواهد ماندن/ تا کور گردد آن بَصَر، کو نیست لایق دوست را، اَنْدَر جهان هر آدمی، باشد فدایِ یارِ خود/ یار یکی اَنبانِ خون، یار یکی شمس ضیا، چون هرکسی در خورْدِ خود، یاری گُزید از نیک و بَد/ ما را دریغ آید که خود، فانی کنیم از بهرِ لا»

﴿۱۲۹﴾

امتحان و بلا

بهرِ آن است این ریاضت، وین جَفا
تـــا بَـــرآرَد کــوره از نُــقره جُــفا
بـــهرِ آن است امــتحانِ نـیک و بـد
تا بـجوشد، بـر سـر آرَد زَرْ، زَبَـد[۱]

(مثنوی ۱/ ۲۳۲-۲۳۳)

۱ـ ریاضت در اصل به معنای تربیت و رام کردن ستور است و در اصطلاح، به معنای تبدیل صفات بد به صفات نیک از طریق اعمال و آدابی که انجام آنها همراه با سختی است. جُفا: خَس و خاشاکی که سیل به کرانه می‌افکند، کفی که از سیل بر خاک برجا می‌ماند. زَبَد: کفِ مایعات، دُرد یا ناخالصیِ طلا و نقره که پس از گداختن و ذوب شدنِ آنها برجا می‌ماند.

TESTS AND SUFFERING

THIS HARSH discipline and rough treatment are a furnace to extract the dross from the silver. This testing purifies the silver; when boiling, the scum rises to the surface.

سختی‌ها و فشارهایی که انسان سالک در راه تقرّب به حقّ تحمّل می‌کند مانند کوره‌ای است که ناخالصی‌ها را از کیمیایِ وجود او می‌زداید و او را پاک و خالص و پیراسته از اوصاف بد می‌سازد.

﴿۱۳۰﴾

آدمـی را پـوستِ نـامدبوغ دان | از رطوبت‌ها شده زشت و گـران
تـلخ و تـیز و مـالِش بسـیار دِه | تـا شـود پـاک و لطـیف و بـافره
ور نمی‌تْوانـی رضـا ده ای عَـیار | گر خدا رنجت دهـد بـی‌اخـتیار
که بلای دوست تطهیرِ شماست | (علمِ او بالای تدبیرِ شـماست)[1]

(مثنوی ۴/ ۸ـ۱۰۴)

۱ـ روح انسان مانند پوستِ دباغی نشده، از رطوبت‌های مختلف (لذّت‌ها و امور دنیوی) زشت و سخت می‌شود که رنج‌های دنیا دبّاغی آن است. باید چنین روحی را با ریاضت‌های پیگیر از همهٔ آلودگی‌ها زدود و آن را پاک و لطیف و باشکوه ساخت. ای جوانمرد اگر نمی‌توانی تن به ریاضتِ اختیاری بدهی و خودت را با تحمّل رنج‌ها و سختی‌ها پاک و مُصفّا بسازی، بدان خشنود باش که خداوند به تو ریاضت دهد و با وارد آوردن رنج‌ها بر تو، جانت را پاکیزه سازد.

سختی و بلایی که به ارادهٔ حقّ بر روح وارد می‌شود شما را پاک می‌سازد زیرا علم و تقدیر او بالاتر از تدبیر شماست. خدا بهتر می‌داند که چه چیزهایی برای ما بهتر است. سختی‌ها و رنج‌ها آدمی را پخته می‌کند و مایهٔ تقرّب بیشتر او به حقّ تواند بود. در تمثیلی در دفتر سوّم مثنوی با عنوان «تمثیل گریختن مؤمن و بی‌صبری او در بلا به اضطراب و بیقراری نخود و دیگر حوایج در جوش دیگ و بر دویدن تا بیرون جهند» مولانا حال مؤمن را به نخودی در دیگ جوشان تشبیه می‌کند که در جوشش رنج‌ها و ابتلائات از خامی و غفلت می‌رهد و پختگی و استواری شخصیت می‌یابد و به مراتب کمال معنویِ بالاتری صعود می‌کند. (بنگرید به مثنوی ۳/ ۴۱۵۹ به بعد). باز در دفتر سوّم،

HUMAN BEINGS are like untanned hide: apply bitter acids and rub them in vigorously and the leather will become soft and supple and full of beauty. Similarly, if you tan the human soul with harsh discipline and suffering, it will gradually become pure, lovely, and very strong. But if you cannot mortify yourself, accept the sufferings God sends you, for afflictions sent by the Friend are the means of your purification. The medicine becomes palatable to the sick when they focus on their health.

حکایتی می‌خوانیم با عنوان «حکایت آن زنی که فرزندش نمی‌زیست. بنالید. جواب آمد که آن عوض ریاضتِ توست و به جای جهاد مجاهدان است تو را»، حکایت زنی که هر سال فرزندی به دنیا می‌آورد امّا فرزندانش پس از چند ماه می‌مردند. پیش چند مردِ خدا ناله و شکوه کرد که تا به حال بیست فرزندم این گونه از دنیا رفتند و من از آتش غم و اندوه بی‌پایان آنان می‌سوزم. شبی در خواب می‌بیند که در باغی فوق‌العاده سرسبز و زیبا و پرطراوت و پربار قرار دارد. از مشاهدهٔ آن همه زیبایی و نور، سرمست می‌شود. در همین حال است که نام خود را بر سر در قصری می‌بیند. به او می‌گویند که این قصر از آن توست که به خاطر رنج بسیاری که متحمّل شده‌ای به تو عطا می‌شود». علاوه بر این، زن همه فرزندانِ از دست رفته‌اش را هم در آنجا می‌بیند. (بنگرید به شماره ۱۳۴).

﴿۱۳۱﴾

آتشی که اصلاح آهن یا زر است　　کی صلاح آبی و سیب تَـر است
سیب و آبی خامی‌ای دارد خفیف　　نه چو آهن تابشی خواهد لطیف
لیک آهن را لطیف آن شعله‌هاست　　که‌او جذوب تابش آن اژدهاست
هست آن آهن فقیر سـخت کَش　　زیر پتک و آتش است او سرخ و خَوش
در دل آتش رَوَد بـــی‌واســطه[1]

(مثنوی ۲/ ۳۱ـ۸۲۷)

۱ـ قابلیت‌ها و استعدادهای رهروانِ راه سیر و سلوک روحـانی مـتفاوت است و هـریک مـطابق بـا ظرفیت و توانایی‌های خویش باید سختی‌ها و رنج‌ها و ریاضت‌ها را تحمّل کند. مولوی در شرح و بیان این تفاوت‌ها مثال بالا را ذکر می‌کند: آتشی که بر شکل دادن و آبدیده کردن آهن و طلا مناسب است مسلماً برای بِه و سیبِ تر و تازه مناسب نیست. سیب و به اندک خامی و نارسی دارند که برای رسیده شدن نیاز به حرارتی ملایم دارند و نه مانند آهن که نیازمند حرارتی بالاست. امّا برای آهن آن شعله‌های قوی، مناسب و لطیف است زیرا آهن زبانه‌های اژدهاگونِ آتش را جذب می‌کند.

THE FIRE that tempers iron or gold -
can it be good for fresh quinces and apples?
The apple and quince are only slightly unripe;
unlike iron, they need a gentle heat.
But gentle flames are not enough for iron;
it eagerly draws to itself the fiery dragon's heat.
That iron is the dervish who bears hardship:
under the hammer and fire, he happily glows red.
He goes into the very heart of the fire.

«فقیر»ی که سختی ریاضت‌ها و رنج‌ها را تحمل می‌کند مانند آهنی است که در کورهٔ آتش و زیر ضرباتِ پتک ریاضت و سختی، سرخ‌رو و شادمان است و از آنها نمی‌رَمَد و بی‌واسطه در دل آتش می‌رود.

«۱۳۲»

حد ندارد وصفِ رنـجِ آن جـهان / سـهل بـاشد رنـج دنـیا پـیش آن

ای خُنُک آن که او جهادی می‌کند / بـر بـدن زجـری و دادی مـی‌کند

تــا ز رنــج آن جــهانی وا رهـد / بر خود این رنج عبادت مـی‌نهد

(مثنوی ۲/ ۴_۲۴۷۲)

چون خدا خواهد که‌مان یاری کند / مــیل مــا را جــانب زاری کـند

ای خُنُک چشمی که آن گریانِ اوست / (ای همایون دل که آن بریانِ اوست

آخرِ هر گریه آخر خنده‌ای‌ست / مرد آخربین مبارک بـنده‌ای‌ست

هــر کــجا آبِ روان سبزه بـود / هر کجا اشکی دوان رحـمت شـود[1]

(مثنوی ۱/ ۲۰_۸۱۷)

۱ـ رحــمتم مــوقوف آن خــوش گـریه‌هاست / چون گریست از بحر رحمتْ موج خـاست

شیخ احمد خضرویه که مقام و منزلت والایی داشت و بـه جـوانـمردی و کـمک بـه دیگـران معروف بود پیوسته از اغنیاء و توانگران وام می‌گرفت و در میان بینوایان و تهیدستان انفاق می‌کرد. به سبب این جوانمردی و کمک به دیگران، خود نیز مال و ثروتی در اختیار نداشت.

باری هر بار که وام می‌ستاند به نحوی، به عنایت الهی وامش ادا می‌شد تا آنکه به پایان عمرش نزدیک شد. از این رو، طلبکاران به طلب وام خود در خانه‌اش جمع شدند. طلبکاران با ناامیدی و ترش‌رویی به شیخ می‌نگریستند و بعید مـی‌دانسـتند کـه شیخ در ایـن ایام آخـر عـمرش بتوانـد بدهی‌هایش را بپردازد. شیخ با خود گفت: «این بدگمانان را ببین! می‌پندارند خـداونـد نـمی‌توانـد طلب ناچیزشان (یعنی ۴۰۰ دینار) را ادا کند. در همین اثنا کودکی حلوافروش از آنـجا رد مـی‌شد. شیخ به خدمتکار اشاره کرد که برود و همهٔ حلواها را از آن کودک بخرد و بیاورد. خادم حلواها را به نیم دینار خرید و آورد. شیخ به طلبکاران اشاره کرد که از آن حلوای حـلال بـخورند. چـون طـبق (سینی) حلوا خالی شد کودک حلوافروش پول حلواها را طلب کرد. شـیخ گـفت از کـجا پـولت را بیاورم؟ من حالا بدهکارم و دارم می‌میرم. کودک از غصه و ناراحتی طبق خالی حلوا را بر زمین زد و شروع کرد به گریه و زاری. طلبکاران هم بـه شـیخ گـفتند ایـن دیگـر چـه بـازی است؟ پـولمان را

THE SUFFERING in the next world is beyond description. By comparison the suffering needed in this world to prepare yourself for the next is light. Happy are those who immerse themselves in the suffering required for spiritual purification, and who take willingly upon themselves the pain of serving God, and thereby mitigate the pain of the next world.

WHEN GOD wishes to help, He lets us weep;
But tears for His sake bring happiness,
and laughter will follow.
Whoever foresees this is a servant of God.
Wherever water flows, life flourishes:
Wherever tears fall, divine mercy is shown.

خوردی، این دیگر چه ظلمی است که می‌کنی؟ آن کودک تا هنگام نماز عصر گریه کرد امّا شیخ چشمش را بست و نگاهی به او نکرد. اگر حاضران هریک در پرداخت حقّ او سهیم می‌شدند طلب کودک پرداخت می‌شد امّا تصرّف و قوّت معنوی شیخ موجب شد که آنها چنین کاری نکنند.

وقت نماز عصر یک توانگر که از حال شیخ باخبر بود هدیه‌ای برایش فرستاد: طبقی که چهارصد دینار درگوشه‌اش بود و نیم دینار دیگر که در کاغذی پیچیده شده بود. حاضران وقتی این کرامت را دیدند سخت پشیمان شدند و از شیخ به خاطر بدگمانی و انکاری که در حقّ او روا داشتند عذر خواستند. شیخ احمد خضرویه وام آنها را پرداخت کرد و گفت: من همهٔ حرف‌ها و بدگمانی‌هایتان را بخشیدم، به آنان گفت که اگر گریهٔ کودک حلوافروش نبود آن طلب‌ها ادا نمی‌شد. گریهٔ خالصانهٔ کودک بود که دریای رحمت حقّ را به جنب و جوش درآورد:

تا نگرید کودک حلوا فروش — بحر رحمت درنمی‌آید به جوش
ای برادرْ طفل، طفلِ چشم توست — کامِ خود موقوف زاری دان درست
گر همی خواهی که آن خلعت رسد — پس بگریان طفلِ دیده بر جسد

(مثنوی ۲/ ۴۴۲-۴۴۴)

﴿۱۳۳﴾

نیست تخصیص خدا کس را به کار
مانع طَوْع و مُراد و اختیار
لیک چون رنجی دهد بدبخت را
او گریزاند به کفران رَخت را
نیک‌بختی را چو حقّ رنجی دهد
رخت را نزدیک‌تر وا می‌نهد
بد دِلان از بیم جان در کارزار
کرده اسباب هزیمت اختیار
پُردلان در جنگ هم از بیم جان
حمله کرده سوی صفّ دشمنان
رُستمان را ترس و غم وا پیش بُرد
هم ز تَرس آن بد دل اندر خویش مُرد
چون محک آمد بلا و بیم جان
زان پدید آید شجاع از هر جَبان

(مثنوی ۴/ ۲۰ـ۲۹۱۴)

رنج و غم را حقّ پی آن آفرید
تا بدین ضد خوشدلی آید پدید
پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود
چون که حقّ را نیست ضد، پنهان بود[۱]

(مثنوی ۱/ ۳۱ـ۱۱۳۰)

۱ـ اینکه خداوند انسانی را به کاری اختصاص دهد، یعنی امری را برای او اراده کند منافاتی با اختیار و ارادهٔ آن انسان ندارد. امّا وقتی خداوند رنجی را پیش روی انسان قرار دهد، انسان بدبخت و انسان سعادتمند دو نوع واکنش در برابر آن نشان می‌دهند. آنکه بدبخت است در مواجههٔ با رنجی که به او رسیده به سوی کفران و ناسپاسی می‌شتابد و به عکس، آنکه سعادتمند است به خدا نزدیک‌تر می‌شود، همان‌طور که آدم‌های ترسو در میدان جنگ از ترس جان پا به فرار می‌گذارند و انسان پردل و دلاور که او هم بیم جان دارد امّا برعکس، به صف دشمنان حمله می‌کند.

ترس و غم باعث می‌شود که افراد دلاور به سوی دشمن پیش بروند و بجنگند امّا همین ترس،

WHEN GOD assigns a particular lot to a person, this does not preclude him from exercising consent, desire, and free will. But when God sends suffering, the spiritually weak react by fleeing from God; the lovers of God react by moving closer to Him. In battle all fear death, but the cowards choose to retreat while the brave charge toward the enemy. Fear carries the courageous forward, but the weak-spirited die in themselves. Suffering and fear are touchstones: they distinguish the brave from the cowards.

GOD CREATED pain and sorrow
so that happiness is clearly shown in contrast;
For hidden things are made manifest
by means of their opposites:
Since God has no opposite, He is hidden.

افراد ترسو را از پا درمی‌آورد یعنی خود ترس آنها را از بین می‌برد. این رنج‌ها و ابتلائات محکی هستند که افراد دلاور و ترسو را از هم متمایز و مشخص می‌سازد چنانکه از این مثال‌ها پیداست عکس‌العمل متفاوت افراد در برابر امری واحد مؤیّد سخنی است که در ابتدا گفته شد مبنی بر اینکه مشیّت الهی منافاتی با اختیار و آزادی انسان ندارد. انسان مؤمن در غم و شادی و رنج و راحتی همواره رو به سوی خدا دارد و می‌کوشد به او تقرّب جوید نه آنکه فقط در هنگام راحتی‌ها شکرگزار و خداجو باشد. حکایت «دوست داشتن خدا موسی را» ناظر به همین معناست (بنگرید به پانوشت ۱).

﴿۱۳۴﴾

آن زنی هر سال زاییدی پسر — بیش از شش مه نبودی عُمْروَر
یا سه مه یا چار مه گشتی تباه — ناله کرد آن زن که افغان ای اله
نُه مَهَم بار است و سه ماهم فَرَح — نعمتم زوتررو از قوسِ قُزَح
پیشِ مردانِ خدا کردی نفیر — زین شکایت آن زن از دردِ نَذیر
بیست فرزند این چنین در گور رفت — آتشی در جانشان افتاد تَفْت
تا شبی بنْمود او را جنّتی — باقیی سبزی، خوشی، بی ضِنّتی
حاصل، آن زن دید آن را، مست شد — زان تَجَلّی آن ضعیف از دست شد
دید در قصری نوشته نامِ خویش — آنِ خود دانستش آن محبوب کیش
بعد از آن گفتند که این نعمت وِراست — که او به جانبازی بجُز صادق نَخاست
خدمتِ بسیار می‌بایست کرد — مر تو را تا برخوری زین چاشت خَوزْد
چون تو کاهل بودی اندر اِلْتِجا — آن مصیبت‌ها عوَض دادت خدا
گفت یا رَب تا به صد سال و فزون — این چنینم ده بریز از من تو خون
اندر آن باغ او چو آمد پیش پیش — دید در وی جمله فرزندانِ خویش
گفت از من گُم شد از تو گُم نشد[1] — (بی دو چَشمِ غیبْ کَس مَردم نشد)

(مثنوی ۳/ ۳۳۹۹ـ۳۴۱۵)

۱ـ بنگرید به پانوشت ۱۳۰.

A certain WOMAN bore a son every year, but he never lived more than six months; he would perish within three months or four.

The woman lamented, saying, "Alas, O God, for nine months I bear the burden and for three months I have joy. My bliss vanishes more swiftly than a rainbow."

Because of the anguish she suffered, the woman complained before the men of God. Twenty sons went to the grave in this way; their lives were consumed by a swift fire.

Then one night she had a vision of an everlasting garden, verdant and delectable. The woman became intoxicated by the sight. She saw her name inscribed upon a palace; being of deep faith, she knew that it was hers.

Thereafter they said to her, "This blessing is reserved for those who have dedicated their lives truly to the service of God, and are thus worthy to partake of this repast. Since you were slow to take shelter with God, God instead bestowed on you these afflictions."

"Lord," she cried, "give me such afflictions for a hundred years and more! Shed my blood!"

When she entered the garden, she saw there all her children. "They were lost to me," she cried, "but they were not lost to You."

﴿۱۳۵﴾

باش چون دولاب نالان چشم‌تر   تا ز صحن جانْت بر روید خُضَر[1]

(مثنوی ۱/ ۸۲۱)

چون که غم بینی تو استغفار کن   غم بـه امـر خـالق آمـد کـار کـن
چون بخواهد عین غم شادی شود   عـیـن بـند پـای آزادی شـود

(مثنوی ۱/ ۷ـ۸۳۶)

پس بَـدِ مـطلق نـباشد در جـهان   بد به نسبت باشد این را هم بـدان
در زمانه هیچ زهر و قند نـیست   که یکی را پا دگـر را بـند نـیست
زهرِ مار آن مـار را بـاشد حـیات   نسـبتش بـا آدمـی بـاشد مـمات
خلقِ آبـی را بُـوَد دریـا چـو بـاغ   خلقِ خاکی را بُوَد آن مرگ و داغ[2]

(مثنوی ۴/ ۹ـ۶۵)

۱ـ در دفتر پنجم مثنوی حکایتی می‌خوانیم با عنوان «حکایت آن اعرابی که سگ او از گرسنگی می‌مرد و انبانِ او پر نان، و بر سگ نوحه می‌کرد و شعر می‌گفت و می‌گریست و بر سر و رو می‌زد و دریغش می‌آمد لقمه‌ای از انبان بـه سگ دادن». مـردی بـه حـال سگ‌اش کـه در حـال مـرگ بـود می‌گریست. کسی از او می‌پرسد موضوع چیست کسی او را زخمی کرده؟ گفت: نه او از گـرسنگی دارد می‌میرد. گفت خب چرا از کیسه نانات چیزی به سگ نمی‌دهی؟ گفت: علاقه‌ام بـه او آنـقدر نیست وانگهی نان بدون پول به دست نمی‌آید امّا آب دیده رایگان است. آن شـخص در پـاسخش می‌گوید: خاک بر سرت که نان را بهتر از اشک چشم می‌دانی.

«من غلام آنکه نفروشد وجود/ جز بدان سلطان با افضال و جود، چون بگرید آسـمان گـریان شود/ چون بنالد چرخ یا رَبْ خوان شود، دست اِشکسته برآور در دعا/ سوی اشکسته بَـرَد فـضل خدا» (مثنوی ۵/ ۹۳ـ۴۹۰).

وقتی خدا بخواهد یاری‌مان کند میل ما را متوجّه زاری و اشک و اظهار نیازمندی می‌کند. رقّتِ قلب و سوز و درد و نیازمندی درونی، رحمت خداوند را درپی دارد. «چون خـدا خـواهـد کـه‌مان یاری کند/ میل ما را جانب زاری کند، ای خنگ چشمی که آن گریان اوست/ وی همایون دل که‌آن بریان اوست، آخر هر گریه آخِر خنده‌ای‌ست/ مرد آخربین مبارک بنده‌ای‌ست، هر کـجا آبِ روان، سبزه بود/ هر کجا اشکی روان، رحمت شود، اشک خواهی رحم کن بر اشکْبار/ رحم خواهی، بر ضعیفان رحم آر»

(مثنوی ۱/ ۸۲۲ـ۸۱۷)

WEEP LIKE the waterwheel, that green herbs may spring up from the courtyard of your soul.

WHEN YOU feel pain, give thanks to God, for this pain, in His hands, is beneficial.
When He pleases, pain becomes joy, and fetters become freedom.

THERE is no absolute evil in the world:
evil is relative.
In this world, there is no poison or sugar
that is not a help to one, a hindrance to another.
Snake-poison is life to the snake,
but it is death to a human being.
The sea is paradise to fish,
but can drown animals.

انسان باید طلب و نیاز را در خود بپروراند و دعوی استغنا و بی‌نیازی از حقّ نداشته باشد: «اکنون چون در خود محبّت می‌بینی، آن را بیفزای تا افزون شود، چون سرمایه در خود دیدی و آن طلب است، آن را به طلب بیفزای، که فی‌الحرکات برکات. و اگر نیفزایی، سرمایه از تو برود. کم از زمین نیستی: زمین را به حرکات و گردانیدن به بیل دیگرگون می‌گردانند و نبات می‌دهند. و چون ترک کنند سخت می‌شود. پس چون در خود طلب دیدی، می‌آی و می‌رو و مگو که در این رفتن چه فایده. تو می‌رو، فایده خود ظاهر گردد. رفتن مردی سوی دکان فایده‌اش جز عرض حاجت نیست، حقّ تعالی روزی دهد، که اگر به خانه بنشیند آنْ دعویِ استغناست، روزی فرو نیاید.» (فیه‌مافیه/ ۲۱۵).

۲ـ مولانا در این باره که «اضداد در نسبت با کل، همه یک کار می‌کنند می‌گوید: شب اگرچه ضدّ روز است امّا یاری‌گرِ اوست و یک کار می‌کنند. اگر همیشه شب روز بودی چشم و سر و دماغ خیره ماندندی و دیوانه شدندی و معطّل. پس در شب می‌آسایند و می‌خسبند و همه آلت‌ها از دماغ و فکر و دست و پا و سمع و بصر جمله قوّتی می‌گیرند و روز آن قوّت‌ها را خرج می‌کنند پس جملهٔ اضداد نسبت به ما ضدّ می‌نماید نسبت به حکیم همه یک کار می‌کنند و ضدّ نیستند در عالم بنما کدام بد است که در ضمن آن نیکی نیست و کدام نیکی است که در ضمنِ آن بدی نیست...» (فیه‌مافیه/ ۱۵ـ۲۱۴).

«۱۳۶»

هست حیوانی که نامش اُشْغُر است / او به زخم چوب زَفت و لَمْتُر است
تا که چوبش می‌زنی به مـی‌شود / او ز زخم چـوب فـربه مـی‌شود
نفسِ مـؤمن اُشْـغُری آمـد یـقین / کاو به زخمِ رنـج زَفت است و سـمین
زین سبب بر انبیا رنج و شکست / از همه خلقِ جهان افزون‌تر است[1]

(مثنوی ۴/ ۱۰۰ـ۹۷)

وَ اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ اِلّا بِقَدرٍ مَـعْلُوم، خـاک بـی‌آب و کلوخ نشود و چون آب بسیار باشد هم کلوخ نشود.[2]

(مثنوی ۲/ مقدمه)

۱ـ اُشْغُر اسم نوعی خارپشت است. زَفت و لَمْتُر یعنی چاق و درشت. سمین: چاق. مولانا در ایـن ابیات نفس مؤمن را به اُشغر (نوعی خارپشت یـا جـوجه‌تیغی) تشـبیه مـی‌کند کـه در اثـر رنـج و ریاضت، درشت و فربه می‌شود.

مقصود مولانا آن است که مجاهده و رنج و ریاضت که به طور معمول تحمّل آنها دشوار است ثمرات نیکو دارد و روح و جان آدمی را تعالی می‌بخشد. ما عادتاً می‌پنداریم که رنجی که یک انسان می‌بَرَد در همه حال نتیجهٔ کارهای او و کیفر گناهان و تقصیراتش است امّا همان طور که در ابـیات

IF You beat a porcupine with a stick, it becomes large and fat. The more you beat it, the more it thrives. The true believer's soul is like a porcupine, for it grows stronger and sturdier the more it is beaten by the blows of suffering. This is why God inflicts greater abasement and suffering on the prophets than on other people.

WE HAVE the storehouses of everything, and We send it down in certain measure. Without water, earth cannot become a brick, neither can it become a brick when there is too much water.

فوق بیان شده است رنج‌ها می‌تواند نشانه «لطف پروردگار» باشد. از همین جاست که انبیا بیشترین رنج و بلاها را متحمّل می‌شوند. چنانکه در حدیث هم آمده است:

اَشَدُّ النّاسِ بَلاءً الاَنْبیاءُ ثُمَّ الصّالِحونَ ثُمَّ الاَمْثَلُ فَالاَمْثَلُ: انبیا بیش از دیگران به رنج و بلا گرفتار می‌شوند. سپس صالحان و همین‌طور دیگران به تناسب خوبی‌شان. (احادیث مثنوی/ ۱۰۶).

۲- «وَ اِنْ مِنْ شَیءٍ اِلّا ...»: اشاره است به آیه ۲۱ سوره حِجْر ۱۵: «هرچه هست خزاینِ آن نزدِ ماست و ما جز به اندازه‌ای معین آن را فرو نمی‌فرستیم.»

﴿۱۳۷﴾

چـون شکسـته‌بند آمـد دستِ او	پس رفو باشد یـقین اِشکستِ او
گـر تـو آن را بشکـنی گـوید بـیا	تو دُرُستش کن نداری دست و پا
پس شکستن حقّ او بـاشد کـه او	مـر شکسـته گشـته را دانـد رفـو
آنکه دانـد دوخت او دانـد دریـد	هرچه را بفروخت نیکوتر خرید
خـانه را ویـران کـند زیـر و زبـر	پس به یک ساعت کند معمورتر [۱]

(مثنوی ۱/ ۶ـ۳۸۸۲)

آن فَرَج آید ز ایـمان در ضـمیر	ضعف ایمان ناامیدی و زحـیر [۲]

(مثنوی ۲/ ۵۹۹)

جفای تلخ تو گوهر کند مرا ای جان	که بحرِ تلخ بُوَد جای گوهر و مَرجان

(دیوان/ ۲۱۸۶۹)

۱ـ آنکه راهنمای کامل است و طریقتِ سیر و سلوک را پیموده است از کم و کیف امـور بـه خـوبی آگاهی دارد و هر امر و نهی او را حکمتی است. اگر چیزی را ویران کند و بشکند حکمتی در آن است می‌تواند آن را آبادان کند و ترمیمش نماید. مثل خضر که موسی همراه و همسفرش شد و در طـول سفر کشتی‌یی را سوراخ کرد و مردی را کشت و دیواری را تعمیر کرد و موسی با آن همه علمش هر سه کار را بی‌حکمت شمرد امّا پس از توضیحات و سِرگشاییِ خضر به حکمت و دلیل آن کـارها پی‌برد. مولانا می‌گوید ولی و راهنمای کامل، این گوهر وجـودی را واجـد است کـه از دلِ ویـرانـی آبادانی و در میان شکسته و اجزاء پاره پاره، یکپارچگی و پیوستگی و انسـجام پـدید آوَرَد. چـنین کارهایی در توانایی او و سزای اوست نه آدمی مثل تو که اگر تو ویران کنی و بشکنی وی می‌گوید بیا این ویرانه و شکسته را درست کن امّا تو چنین توانایی‌یی نداری.

۲ـ میل و تمنّای رهایی از غم و گرفتاری، در اثر ایمان در ضمیر آدمی پدید می‌آید امّا سستی و ضعفِ ایمانْ موجبِ ناامیدی و بیتابی می‌شود. زَحیر: بیتابی، رنجوری.

HE ALONE has the right to break, for He alone can mend what is broken. He that knows how to sew together, knows how to tear apart: whatever He sells, He buys something better in exchange. He lays the house in ruins: then in a moment He makes it more habitable than before. Since He mends what is broken, His breaking is in reality mending.

FAITH BRINGS relief to the heart from pain and suffering,
Weakness of faith leads to despair and torment.

YOUR BITTER cruelty transforms me into a pearl, O Spirit!
For pearls and corals dwell in the sea's bitterness.

بیتِ پیش از این بیت چنین است: «صَبرْ شیرین از خیالِ خوش شده‌ست / که آن خیالاتِ فَرَج پیش آمده‌ست» (مثنوی ۲/ ۵۹۸): می‌گوید صبر (که به طور معمول تلخ و دشوار است) در اثر خیالِ خوب و خوش، شیرین می‌شود چون در آن حالت، خیالات رهایی (از غم و گرفتاری یا درد) پدید آمده است.

پس در اثر خیال خوب، صبرْ قابل تحمّل و شیرین می‌شود، خیالِ رهایی از درد و غم که در اثر ایمان پدید می‌آید. مولانا در اینجا رابطهٔ عمیق میان صبر و ایمان را تشریح می‌کند. او در ادامه می‌گوید که وقتی که آدمی صبر ندارد درواقع ایمان ندارد: «حَیْثُ لاصَبْرَ فَلا ایمانَ لَه، گفت پیغمبر خداش ایمان نداد / هرکه را صبری نباشد در نهاد» (مثنوی ۲/ مصراع دوم بیت ۶۰۰، ۶۰۱).

﴿۱۳۸﴾

جـــنگِ حـمّالان بـرای بـار بـین　　　این چنین است اجتهادِ کـار بـین
چون گرانی‌ها اسـاس راحت است　　　تلخ‌ها هم پـیشوای نـعمت است
حُـــفَّتِ الْـــجَنَّه بـمَکْروهاتِنا　　　حُـفَّتِ‌النِّـیرانُ مِـنْ شَـهْواتِـنا[1]

(مثنوی ۲/ ۷-۱۸۳۵)

فکرِ غم گـر راه شـادی مـی‌زند　　　کارسازی‌های شـادی مـی‌کُند
خانه می‌روبد به تُندی او ز غیر　　　تا درآید شادیِ نو ز اصـل خـیر
می‌فشاند برگ زرد از شـاخ دل　　　تـا بـرویـد بـرگ سـبز مـتّصل
غم ز دل هرچـه بـریزد یـا بَـرَد　　　در عـوض حـقّا کـه بـهتر آوَرَد

(مثنوی ۵/ ۸۳-۳۶۷۸)

۱ـ باز هم سخن، دربارهٔ نتایج نیکِ تحمّل رنج‌ها و صبر در بلاها و مصیبت‌ها است. این موضوع را انسان صاحبِ بصیرت به خوبی درک می‌کند. مـولوی در ایـن مـورد مـثال‌های مـتعدّدی مـی‌زند: کودکان از ترس سوزن حجامت زار زار می‌گریند چون مصلحت حجامت کردن را نـمی‌دانـند. در حالی که آدم بزرگسال حتّی پول هم به حجامتگر مـی‌دهد و درد نـیش حـجامت را خـوب تـحمّل می‌کند چون به نتیجهٔ حجامت کردن در تأمین سلامتی بدن واقف است. (پس او «درد و رنج» این کار را تحمّل می‌کند و بر آنْ «صبر» دارد چون می‌داند که عاقبت خوبی دارد. مثال دیگر حمّال (بـاربر) است که برای آنکه بار را از چنگِ سـایر حـمّالان دربـیاورد و خـودش آن را حـمل کـند (و مـزدی

BEHOLD THE struggle of the porters with the load! Such is the effort of he who sees the truth of things. Burdens are the foundation of ease, and bitter things are the forerunners of enjoyment. Paradise is encompassed with things we dislike to do, while the fires of hell are encircled with our desires.

SORROW PREPARES you for joy. It violently sweeps everything out of your house,
so that new joy can find space to enter.
It shakes the yellow leaves from the bough of your heart,
so that fresh, green leaves can grow in their place. It pulls up the rotten roots, so that new roots hidden beneath have room to grow. Whatever sorrow shakes from your heart, far better things will take their place.

دریافت دارد) به سوی بارِ سنگین می‌دود. «می‌دود حمّال زی بار گران/ می‌رُباید بار را از دیگران» (۲/ ۱۸۳۴). بیتی که در ابتدای این قسمت آمده ادامهٔ همین بیت است. حالا می‌گوید: کشمکش و رقابتِ سختِ حمّالان را نگاه کن که چگونه بر سر بردن بار با هم مشاجره و دعوا می‌کنند. جهد و کوشش شخص بصیر و کاردان نیز همین‌گونه است. (او از سختی کار نمی‌هراسد و نمی‌رمد چون پیامدهای خوشایند آن را می‌داند). در بیت بعد نیز همین را می‌گوید: زحمت‌ها و سختی‌ها پایه و اساسِ آسایش و راحتی است، و تلخی‌ها مقدمهٔ نعمت‌ها (چنانکه در قرآن مجید آمده است که «فَاِنَّ مَعَ الْعُسرِ یُسراً»: پس، از پیِ دشواری آسانی است).

﴿۱۳۹﴾

همچنین از پشّه گیری تا به پیل / شد عِیالُ‌اللّه و حقّ نِعْمَ‌الْمُعِیل
این همه غم‌ها که اندر سینه‌هاست / از بخار و گرد بود و باد ماست[۱]

(مثنوی ۱/ ۹۶ـ۲۲۹۵)

نی مشو نومید خود را شاد کن / پیش آن فریادْرس فریاد کن
کِای مُحبِّ عفو از ما عفو کن / ای طبیبِ رنجِ ناسُور کُهُن[۲]

(مثنوی ۱/ ۵۳ـ۳۲۵۲)

۱ـ مصراع دوّم بیتِ نخست، اشاره است به این حدیث: اَلْخَلْقُ کُلُّهُمْ عِیالُ اللّهِ فَاَحَبُّهُمْ اِلی اللّهِ اَنْفَعُهُم لِعَیالِهِ: مردم خانواده خدا هستند. بنابراین کسی که برای این خانواده سودمندتر باشد ادّعایش در خدادوستی صادق‌تر است. (احادیث مثنوی/ ۱۰). مولانا می‌گوید: از پشه تا فیل، همهٔ موجودات و مردمان، عیال و خانوادهٔ خدا هستند و خداوند چه کفیل و سرپرست خوبی است. خداوند «رَزّاق و روزی رسان» است و باید بدین صفت پروردگار توجّه و تکیه داشت. مولانا حال و روز پرندگان را که دانه نمی‌اندوزند و با اعتماد به رزّاقیت و روزی‌رسانی خداوند، روزی می‌خورند مؤید همین نکته می‌داند: «شُکر می‌گوید خدا را فاخته/ بر درخت و برگِ شب ناساخته، حمد می‌گوید خدا را عندلیب/که اعتمادِ رزق بَر تُست ای مُجیب، بازْ دستِ شاه را کرده نُوید/ از همه مُردار بُبْریده اُمید.» (مثنوی ۱/ ۹۴ـ۲۲۹۲). همچنین در احادیث آمده است که «اگر آن طور که شایستهٔ توکّل کردن است بر خدا توکّل کنید، خداوند شما را روزی می‌بخشد مانند روزی رساندنش به پرندگان که بامداد از لانه‌های خود گرسنه پرواز می‌کنند و شب هنگام سیر بازمی‌گردند» (احادیث مثنوی/ ۱۶۹). مولانا در بیت بعد می‌گوید که پاره‌ای از غم‌های عادیِ روحْ‌آزار نتیجهٔ غرور و خودبینی و خودمحوری ماست. خودخواهی باعث می‌شود انسان چیزها را برای خودش بخواهد و هرچه را هم که دلخواهِ خود می‌یابد می‌خواهد جاودان و بی‌زوال باشد، در حالی که واقعیتْ چیزِ دیگری است: آن اموری که وی بدان‌ها دلبستگی دارد دچار تغییر و زوال می‌گردند و همین امر، در او غم و اندوه نازل پدید می‌آوَرَد. اگر از آغاز می‌دانست که چیزهای مورد توجّه‌اش ـ امور این جهان ـ دستخوش تغییر و دگرگونی و زوال می‌شوند و همیشه به او تعلّق ندارند و اساساً حیات دنیوی او هم جاودانه نیست دچار این غم‌های زائد و جانفرسا نمی‌شد و در تنگنایِ دلتنگی محبوس نمی‌ماند.

«روزی مگر عزیزی از یاران غمناک شده بود. حضرت مولانا او را فرمود که همهٔ دلتنگیِ دنیا از دلْ نهادگیِ این عالم است. هر دَمی که آزاد باشی از این جهان و خود را غریب دانی و در هر رنگی که بنگری و هر مزه که بچشی دانی که با او نمانی و جای دیگر می‌روی دلتنگ نباشی» (مناقب‌العارفین ۱/ ۴۰۱).

LOOK AT every animal from the gnat to the elephant: all are members of God's family, and dependent on Him for their nourishment. What an excellent provider God is! All these griefs within our hearts arise from the vapor and dust of our existence and vain desires.

Do not despair, be cheerful, call for help to the One who comes to the call, saying, "Forgive us, You who love to forgive."

۲ـ اگر کسی را زنبور بزند می‌تواند آن نیش را بیرون بیاورد و خلاصه، بیماری‌ها و رنج‌های مربوط به بدن راکم و بیش با داروهایی مشخص به راحتی می‌توان برطرف کرد امّا اگر خودخواهی و خودپرستی، بر او مُسلّط شود مداوای آن بسیار دشوار است: «مرد را زنبور گر نیشی زَنَد/ نیشِ آن زنبور از خود می‌کَنَد، زخمِ نیش امّا چو از هستیِّ تُست/ غم قوی باشد نگردد دَرد سُست» (۱/ ۵۰ـ۳۲۴۹). امّا نباید ناامید شد و از رحمت و آمرزش پروردگار مأیوس گشت. باید با صداقت و دردمندی از خداوند آمرزش و مدد خواست که خداوندا ما را مورد عفو و رحمت خویش قرار ده و این رنج و بیماری کهنه راکه در عمق جانمان جای گرفته درمان کن. مُحِبّ: دوستدار. ناسور: زخم و بیماری علاج‌ناپذیر یا صعب‌العَلاج. به طور کلی مولانا همواره تأکید می‌کند که رنج و بیماری‌های روحی نسبت به رنج و بیماری‌های جسمی تشخیص و درمانشان بسیار دشوارتر است مثلاً در نخستین داستان مثنوی می‌خوانیم که همهٔ طبیبان حاذق و ماهر پادشاه موفّق نشدند بیماری کنیزک را تشخیص دهند و مداوای درستی برای آن تدارک ببینند بلکه حکیمی الهی موفق می‌شود بیماری کنیزک راکه عاشق مردی زرگر در سمرقند بود تشخیص دهد و درمانش کند. نکته شایان توجّه دیگری که ذکر آن در اینجا شایسته می‌نماید و باز از ویژگی‌های اندیشهٔ مولوی است حسّ امید و امیدورزی است که در مخاطبان برمی‌انگیزد. بیراههٔ ناامیدی و یأس را مردود می‌شمارد و علاج بیماری‌های ژرف معنوی را در التجاء و استغفار و آمرزش خواهی به درگاه پروردگار می‌داند. چنانکه در احادیث هم آمده که «ناامیدی از رحمتِ خدا و ایمنی از مکر او کفر است». در دفتر سوّم مثنوی، بیت ۲۹۲۲ می‌خوانیم: «انبیا گفتند نومیدی بد است/ فضل و رحمت‌های باری بی‌حَد است».

﴿۱۴۰﴾

این قضا صد بار اگر راهت زند — بر فراز چرخ خرگاهت زند
از کرم دان اینکه می‌ترساندت — تا به مُلک ایمنی بنْشاندت[1]

(مثنوی ۱/ ۱ـ۱۲۶۰)

هر کجا شمع بلا افروختند — صد هزاران جان عاشق سوختند
عاشقانی کز درون خانه‌اند — شمع روی یار را پروانه‌اند
ای دل آنجا رو که با تو روشن‌اند — وز بلاها مر تو را چون جوشن‌اند
در میان جانْ تو را جا می‌کنند — تا تو را پُرباده چون جامی کنند
در میانِ جانِ ایشان خانه گیر — در فلک خانه کن ای بدر مُنیر[2]

(مثنوی ۲/ ۸ـ۲۵۷۴)

۱ـ اگر قضای الهی صد بار تو را درمانده کند، (عاقبت) خرگاه (خیمه، سراپردهٔ) تو را بر فراز آسمان می‌افرازد (یعنی تو را به مقام و منزلت عالی می‌رساند). این را از لطف و کرم پروردگار بدان که تو را می‌ترساند چون این ترساندن برای آن است که بر جایگاه امن و ایمنی قرار گیری و از عذاب‌های الهی در امان بمانی. مولانا در آثار خود بارها از سیطره و غلبهٔ کامل قضا و قدر الهی سخن گفته و با مثال‌های متعدّد از جمله قصهٔ حضرت آدم به این نکته اشاره می‌کند که اگر قضای الهی حکم کند، عقل و هوش آدمی از دیدن ساده‌ترین چیزها درمی‌ماند و آدمی به راهی دیگر می‌رود. فی‌المثل دربارهٔ حضرت آدم می‌گوید: «مدحِ این آدم که نامش می‌بَرَم/ قاصرم گر تا قیامت بشمرم، این همه دانست و چون آمد قضا/ دانشِ یک نهی شد بر وی خطا» امّا مشیّت الهی «بدخواه» نیست. بلکه از همهٔ راه‌های تاریک ما را به سوی نور و روشنایی می‌خوانَد. عذاب الهی به قضا و قدرِ الهی‌ست و ترساندن از عذاب الهی و فراخواندن به مقام ایمنی هم به قضای الهی‌ست. (بر ماست که به جای بحث‌های موشکافانه دربارهٔ قضا و قدر ـ که به فرموده علی (ع) «راهی است تیره آن را مپیمایید و دریایی است ژرف، بدان درمیایید، و راز خداست برای گشودنش خود را مفرسایید» ـ رو به سوی خداوند آوریم و به او پناه بجوییم.

THOUGH DESTINY waylays you a hundred times,
In the end it pitches a tent for you in heaven.
It is God's loving-kindness to terrify you
In order to lead you to the kingdom of safety.
WHEREVER THE candle of suffering has been lit,
hundreds of thousands of loving souls are burnt.
Those lovers who are near to God,
are like moths to the candle of His face.
O heart, go where souls are sincere toward you,
and can be your coat of mail against suffering,
and give you a place in their hearts,
that they can fill you with the wine of love, like a cup.
They will open the book of the soul,
and reveal the hidden mysteries to you.
Take up your place in their souls!
Make your home in the sky!

۲ـ «تا خیالِ دوست در اسرارِ ماست / چاکرّی و جانْسپاری کارِ ماست» (مثنوی ۲/ ۲۵۷۳) تا وقتی که امید و آرزوی دیدار دوست در دل‌هایمان باشد بندگی و نثار جان کار ماست. ـ و در اینجا می‌گوید: عاشقانی که مَحرمِ درگاه‌اند و به خدا نزدیک‌تر هستند پروانه‌وار دور شمع روی محبوبِ ازلی می‌گردند. ای دل به جایی برو که ساکنانِ آن با تو امین و صادق‌اند و تو را مانند زِره، از گزندِ بلاها حفظ می‌کنند. تو را در میان جانِ خویش جای می‌دهند و جام وجودت را سرشار از شرابِ حقایق معنوی می‌کنند. باید در میان آنان اقامت گزینی و یار و همنشین‌شان باشی تا همچون ماهِ درخشنده، رَفعَت و تعالی بیابی.

مولانا در اینجا دارد از ضرورت همنشینی و مصاحبتِ با اهل صفا و معنویت و انسان‌های خداجو سخن می‌گوید. چنانکه پیش از این گفته شد مولانا رهرو راه حقیقت را از شهرت‌طلبی و جلب توجّه و تحسین ظاهری مردم پرهیز می‌دهد و حتّی عتاب و تندیِ راهنمایان معنوی را از ستایش و تعریفِ خلق ـ که وی را دچار غرور می‌کند یا بر غرورش می‌افزاید و مانع از آن می‌شود که عیب‌های خویش را بازشناسد و درپی رفع آنها باشد ـ بهتر می‌داند.

﴿۱۴۱﴾

او گمان دارد که با من جور کرد　　　بلکه از آیینهٔ مـن روفت گـرد[۱]

(مثنوی۲/ ۲۰۹۴)

ظاهر است آثار و میوهٔ رحـمتش　　　لیک کی دانـد جـز او مـاهیّتش[۲]

(مثنوی ۳/ ۳۶۳۵)

۱ـ آنچه مولانا در این بیت و ابیات پیش از آن می‌گوید اشاره است به آزاری که مشرکان و مخالفان اسلام به پیامبر(ص) می‌رساندند و می‌پنداشتند که به این ترتیب قدر و منزلت او را تنزّل خواهند داد امّا همان‌طور که در این بیت مولانا به آن اشاره می‌کند این جفاها و آزارها را پیامبر(ص) تحمّل کرد و بر قدر و منزلت والای آن حضرت افزود. مشرکان که بزرگی را به مال و مکنت می‌دانستند می‌گفتند: «چرا این قرآن بر مردی ثروتمند از دو شهر (مکّه و طائف) نازل نشد» (زخرف ۴۳/ ۳۱). و نمی‌دانستند که خداوند چه رفعتی به مقام پیامبر(ص) بخشید و نام و راه او را جاودان ساخت: «مصطفی را وعده کرد اَلطافِ حقّ/ گر بمیری تو نمیرد این سَبَق، مـن تـو را انـدر دو عـالم رافـعم/ طاعنان را از حدیثت دافعم، رونقت را روز روز افزون کنم/ نامِ تو بر زرّ و بر نـقره زنـم، تـا قـیامت باقی‌اش داریم ما/ تو مترس از نسـخ دیـن ای مـصطفی» (مـثنوی ۳/ ۱۲۰۷ـ۱۱۹۷). «... درنگـر در مناره‌های بلند و اذانِ مؤذّنان و منبرهای بلند و وعظ واعظان و مکتب‌های کودکان و غیر آن، که همه آن نیکی‌های محمّد است صلی الله علیه و سلّم و سعی او و صبرِ او بر ایذای کافران و قصدِ ایشان که حقّ تعالی وعده کرده بود که من این را آشکار کنم و نگه دارم، اگرچه تو را وارثی نیست، من وارث نیکوکارانم «وَ لَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الأُولى وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضىٰ» (هر آینه آخرت برای تو بهتر از دنیاست. به زودی پروردگارت تو را عطا خواهد داد تا خشنود شوی. الضُّحیٰ ۹۳/ ۴ و ۵) (مکتوبات ۱۹۳/ ۱۰۵).

۲ـ «آثار» و مظاهر رحمت خداوند آشکار است امّا ماهیّت رحمت حقّ را چـه کسـی جز خـود او می‌داند؟ مولانا در این ابیات پیش از بیت فوق می‌گوید که رحمت خدا مانند رَحْمِ انسان ـ که جنبهٔ انفعالی دارد و آمیخته به غم و اندوه است ـ نیست. ترحّم آدمیان بـا غـم و غـصّه آمـیخته است امّا رحمت پروردگار از هر گونه اندوه و غصّه پاک و مبرّاست. حقیقت این است که رحمت خداونـد بی‌چون است یعنی از دایرهٔ ادراک و توصیفِ حسّ و وهم و عقل ما خارج است و ما فقط «اثر» آن را می‌توانیم دریابیم. «رحمتش نه رحمتِ آدم بُوَد/ که مزاجِ رحم آدم غم بُوَد، رحـمتِ مـخلوق بـاشد غُصّه‌ناک/ رحمتِ حَقّ از غم و غصّه‌ست پاک، رحمتِ بیچون چنین دان ای پدر/ ناید اندر وهم از وی جز اثر» (مثنوی ۳/ ۳۴ـ۳۶۳۲).

THE UNBELIEVER imagines that he has hurt me,
But no, he has wiped the dust from my mirror.

THE EFFECTS and fruits of God's mercy are manifest
everywhere,
But who knows and understands its essence but God?

رحمت خداوند که به معنی «احسان و تفضّل»، و مبرّا از حالات نفسانی و انفعالات بشری است همهٔ مخلوقات را دربر می‌گیرد. خداوند به دو اسم رحمٰن و رحیم وصف شده است. «رحمٰن» نمایانگر «رحمت عام» اوست که شامل همه موجودات می‌شود، و رحیم نشانگر «رحمتِ خاص» او است که تنها بندگان برگزیده را دربر می‌گیرد. خداوند کریم و بخشنده است و رهروان طریق‌های خود را محروم نمی‌گذارد. «در حضرتی که یک دم و یک نَفَس بر آن حضرت ضایع نیست، مثقال ذرّه‌ای بر درگاه او هرگز فراموش نشود و گم نشود، وآن ذرّهٔ نیکی راکوه گرداند و کوهِ تقصیر را ذرّه‌ای گرداند که می‌فرماید: من خلایق را از عدم به وجود آوردم و ایشان را عُمر و عقل و اسباب دادم، از بهر آن ندادم تا در این تجارت و زراعتِ اعمال صالحه و اعمال غیرصالحه من بر ایشان سود کنم که من از سود منزّهم، بلکه از بهر آن آفریدم تا ایشان بر من سود کنند و دولت گیرند و سعادتِ ابد یابند. (مکتوبات ۲۲۰/ ۱۲۸).

این توضیحات را با سخنی از مولانا در فیه‌مافیه، به پایان می‌رسانیم:

❁

«مؤمن آن است که بداند در پسِ این دیوار کسی‌ست که یک به یک بر اَحوالِ ما مُطّلع است و می‌بیند اگرچه ما او را نمی‌بینیم.» (فیه‌مافیه/ ۱۷۴).

❁

«حقّ تعالی فرعون را چهارصد سال عمر و مُلک و پادشاهی و کامروایی داد جمله حجاب بود که او را از حضرت حقّ دور می‌داشت.

یک روزش بی‌مرادی و دردسر نداد تا نبادا که حقّ را یارد آرَد، گفت: تو به مرادِ خود مشغول می‌باش و ما را یاد مکن، شبت خوش بادا!» (فیه‌مافیه/ ۲۳۳).

بخش سوم

Masnavi London 1968; Arberry, *Mystical poems of Rumi,* chicago, 1968; Arberry, *Discourses of Rumi,* London. 1961.

3 . From A. J. Arberry, *persian poems,* London, 1954, pp.118-9.

4.*the Masnavi,* pp. 4-6

5.*Masnavi i Ma'navi,* pp. 13_ 14.

6.A.J. Arberry, *Persian Poems,* pp. 120-4.

7.*A Literary History of persia,* volume 2, pp. 522-3.

8.*The Mathnawi* vol. 2, pp. 30-1.

9.*Rumi, Poet and Mystic,* p. 46.

10.*The Rubâ'iyât of Jalâl al-Dîn Rûmî,* pp. 5, 11, 32, 46, 184, 79 and 50.

1. See J. von Hammer-purgstall, *Bericht uber den zukairo 1951 (1835) in sechs foliobänden Erschienenen tuerkischen Commentar des Masnawi Dschelaleddin Rumi,* Wien, 1851; G. *Rosen, Auswahl aus den Divanen des grossten mystischen Dihters persians Mewlanu Dschelaleddin Rumi,* Wien, 1838; H Ritter, *Lied der Robrflote Ghaselen,* Hameln, 1948; A. schimmel; Mowlavi, *Aus dem Diwan (Gedichte)*, stuttgart, 1964.
For a bibliography of texts, translations and studies on Rūmī see M. sadīq-Behzādī, *Bibliography of mowlavi,* Theran, 1973.

2 _ See J. W. Redhouse, *The Mesnevi of meulānâ Jalālu'd - Dîn, Muhammed, er-Rûmî*, Book the first..., London,1881; C. E. Wilson, *The Masnavî, by Jalālud - Dîn Rûmî,* Book II, London, 1910; E. H. whinfield, *Masnavi i Ma'nave, the Spiritual Couplets of Maulana Jalaud-Din Muhammad i Rumi,* London. 1887; E. H. palmer, The song of the reed and other pieces London ,1877; R. A. Nicholson, *selected poems from the Divani shmsi Tabriz,* London, 1898; Nicholson, *The Mathnawi,* edition, translation and commentary in eight volumes, London, 1925-40; A.J. Arberry, *The Rub*ā'iyât of *Jalāl al-Dîn Rûmî,* London, 1949; Arberry, *Tales from the Masnavi,* London, 1961, Arberry, more tales from the

Stand still to behold me spin.

ای نسـخهٔ نـامهٔ الهـی کـه تـویی   وِی آینهٔ جمالِ شاهی کـه تـویی

بیرونْ ز تو نیست هرچه در عالَم هست   در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

of the book of God
Thou art a copying,
A mirror wherein showed
The beauty of the king.
All God ever wrought
Dwelleth not apart;
All thou hast ever sought,
Find it in thy heart.

His pearl incalculable.
From end to farthest end
Of being we extend,
Yes, we sit upon
God's imperial throne.

دلْ باغِ نهان است و درختانْ به نَهان   صد سان بِنمایَد او، و او خود یکسان
بَحریست مُحیط، بی‌حَد و بی‌پایان   صد موج زَنَد، موجْ درونِ هر جان

The heart is a secret garden
Its trees unseen;
A hundred hues it blossoms
Unchanged, serene.
The heart's boundless ocean
Illimitable;
Its waves break unnumbered
In every soul.

سرمستِ تواَم نَه از می و نَه از اَفیون   مجنون شده‌ام، ادبْ مجو از مَجنون
از جوششِ من جوش کُند صد جیحون   وز گردشِ من خیره بمانَد گَردون

I am drunk with the love of thee,
Not with wine, or opium;
I am mad; dost Thou look to see
In a madman decorum?
A hundred torrents rise
From the surge my soul within;
The heavans in glad surprise

ما می‌گُذَریم زین جهانْ در رِحْلَت   می‌پنداریم که این جهان می‌گُذَرد

Down a flowing stream
A barque borne fast.
To the mind it may seem
The rushes hurry past.
Every moment thus
From this world we fly.
And it seemeth to us
The world goes by.

زین گونه که من به نیستی خُرسَندم   چندین چه دهید بهرِ پَستی پَندم؟
روزی که به تیغِ نیستی بُکْشَـندم   گِرِیندهٔ من کیست؟ بَـر او مـی‌خَندم

Since I am well content
With my nonentity.
Self-establishment
If, upon the day
Naughtings's sword shall slay,
Any man weep for me,
I'll laugh delightedly.

گـنجینهٔ اسـرارِ الهـی مـاییم   بـحر دُرَرِ نـامتناهی مـاییم
بگرفته ز ماه تـا بـه مـاهی مـاییم   بنشسته به تختِ پادشاهی ماییم

We are the treasury
Of God's great mystery;
The sea wherein doth dwell

Except, O king, the pomps that perish lead me astry.

The favour of him who brings glad tidings of Thee,

Even without Thy summons, is sweeter in mine ear than songs.

If the never-ceasing Bunty should offer kingdoms,

If the Hedden Treasure should set before me all that is,

I would bow down with my soul, I would lay my face in the dust,

I woul cry, " of all these the love of such an one for me"!

7

A, J. Arberry

From the Rubâ'iyyât (10)

انصاف بِدِه که عشقْ نیکوکار است   زآن‌ست خَلَل، که طَبْعْ بَدکردار است

تو شَهوتِ خویش را لَقَب عشقْ نَهی   از شَهوتْ تا عشقْ رَهِ بسیار است

Be just: confess

In love is ample righteousness;

The fault lies in

Thyself, that thou art prone to sin.

If thou dost chaim

For human lust Love's holy name,

Then know, and prove

The way is fat from lust to Love.

کشتی که به دریایِ رَوان می‌گُذَرد   می‌پندارد که نِیْسِتان می‌گُذَرد

This uttering of praise (to Him) is (really) the omission of praise on my part, for this (praise) is a proof of (my) being, and being is a sin.

It behoves (us) to be not-being in the presence of His Being: in His presence what is (our) being? Blind and blue.

Were it not blind it would have been melted (consumed) by Him: it would have known the heat of (the Divine) sun;

And were it not blue from mourning, how would this region (of phenomenal existence) have (remained) frozen like ice?

From the Dîwân (9)

ای که به هنگامِ دردْ راحتِ جانی مرا   ای که به تلخیِ فقرْ گنجِ روانی مرا
آنچه نبردەست وَهْمْ آنچه ندیدەست فَهم   از تو به جانْ می‌رسد، قبلَه از آنی مرا
از کَرَمَتْ من به ناز می‌نِگَرَم در بَقا   گر نفریبد شَها، دولتِ فانی مرا
نَعمتِ آن کس که او مُژدهٔ تو آرَد او   گرچه نخوانی بُوَد بِهْ ز آغانی مرا
گر کَرَمِ لایزال عرضه کند مُلک‌ها   پیش نهد هرچه هست، گنجِ نهانی مرا
سَجده کنم من ز جان، روی نهم من به خاک   گویم از اینها همه، عشقِ فلانی مرا

O Thou who art my soul's comfort in the season of sorrow,

O Thou who art my spirit's comfor in the bitterness of dearth!

That which the imagination hath not conceived, that which the understanding hath not seen,

Visiteth my soul from thee; hence in worship I turn toward Thee.

By Thy Grace I keep fixed on eternity my amorous gaze,

6
R. A. Nicholson

From the story of the Jewish Wazīr

(*Mathnawī* ,Book I) (8)

آن جَوادی که جَمادی را بداد   این خبرها، وین امانت، وین سَداد
مَر جَمادی را کُند فَضلَش خَبیر   عاقلان را کرده قَهْرِ او ضریر
جان و دل را طاقتِ آن جوش نیست   با که گویم؟ در جهان یک گوش نیست
هر کجا گوشی بُد از وِیْ چشم گشت   هر کجا سنگی بُد از وِیْ یَشْم گشت
کیمیا ساز است، چه بْوَد کیمیا؟   مُعْجِزه‌بَخش است، چه بْوَد سیمیا؟
این ثَنا گفتن زِ منْ تَرکِ ثَناست   کین دلیلِ هستی، و هستی خَطاست
پیشِ هستِ او بباید نیست بود   چیست هستی پیشِ او؟ کُور و کَبود
گر نبودی کور، زو بُگْداختی   گرمیِ خورشید را بِشْناختی
وَرْ نبودی او کَبود از تَعْزیَت   کِی فُسردی همچو یَخ این ناحیَت؟

The Bounteus one who gave to an inainmate thing these informations and this faithfulness and this righteousness,

His grace makes an inanimate thing informed
(while) His wrath makes blind the men of understanding.
Soul and heart cannot endure that ferment: to whom shall I speak? There is not in the world a single ear (capable of apprehension).

Wherever there was an ear, through Him it became an eye; wherever there was a stone, through Him it became a jasper.

He is an alchemist - what is alchemy (compared with His action)? He is a giver of miracles (to prophets) - what is magic (compared with these miracles)?

For when once more the morning light doth break:
And the Golden Eagle of the sky doth shake
Its wings, then Isrāfil-like from that bourn
The " Cleaver of the Dawn" bids them return.
The disembodied souls He doth recall,
And makes their bodies pregnant one and all.
Yet for a while each night the Spirit's steed
Is from the harness of the body free:
" Sleep is death's brother": come, this riddle rede!
But lest at dey-break they should lag behind,
Each soul He doth with a long tether bind,
That from those groves and plains He may revoke
Those errants to their daily yoke.
O would that, like the "Seven sleepers", we
As in the Ark of Noah kept might be,
That mind, and eye, and ear might cease from stress of this
fierce Flood of waking consciousness!
How many "Seven Sleepers" by thy side,
Before thee. round about thee, do abide!
Each in his care the Loved one's whisper hears:
What boots it? Sealéd are thine eyes and ears!

لیکْ بـهرِ آن کـه روز آیـند بـاز   بَـر نَـهَد بـر پـایشان بَـندِ دراز
تا که روزش وا کَشَد زان مَرغْزار   وَزْ چـراگـاه آرَدَشْ در زیـرِ بـار
کاش چون اَصحابِ کَهفْ این روح را   حِفْظ کردی، یا چو کشتی نوح را
تا ازین طوفانِ بـیداریّ و هـوش   وارَهیدی از ضمیر و چَشم و گوش
ای بَسی اَصْحابِ کَهْف اندر جـهان   پَهلویِ تو، پیشِ تو هست این زمان
غـار بـا او، یـار بـا او در سُـرود   مُهر بر چشم است و بر گوشَت، چه سود؟

Nightly the souls of men Thou lettest fly
From out the trap wherein they captive lie.
Nightly from out its cage the soul doth wing
Its upward way, no longer slave or king.
Heedless by night the captive of his fate;
Heedless by night the sultan of his state.
Gone thought of this, or that, or So-and-so
Such, even when awake, the Gnostic's plight,
God saith. "They sleep":recoil not in affright!
Asleep from worldly things by night and day,
Like to the pen moved by God's hand are they
Who in the writing fails thd Hand to see,
Thinks that the Pen is in its movements free.
Some trace of this the Gnostic doth display:
E'en common men in sleep are caught away.
Into the Why - less plains the spirit goes,
The while the body and the mind repose.
Then with a whistle dost Thou them recall,
And once again in toll and moil they fall;

To be a hardened sinner all the same:
But call him sinner, he will straight resent
The insult, and repudiate the name,
As though 'twere in the word that lay the shame.
And not in him to whom the name applies,
The senseless pitcher should not bear the blame
When in the well itself the foulness lies-
But man still seeks to cheat his own and other's eyes,

5
E.G. Browne

From the story of the Jewish Wazīr

(*Mathnaw*î, Book I) (7)

هر شبی از دامِ تَنْ اَرْواح را　　　می‌رَهانی، می‌کَنی اَلْواح را
می‌رَهَند اَرْواح هر شب زین قَفَس　　　فارِغان از حکم و گفتار و قصص
شبْ زِ زندانْ بی‌خبر زندانیان　　　شبْ ز دولت بی‌خَبَر سُلطانیان
نه غم و اندیشهٔ سود و زیان　　　نه خیالِ این فُلان و آن فُلان
حالِ عارف این بُوَد بی‌خواب هم　　　گفت ایزد: هُمْ رُقودٌ زین مَرَم
خُفته از اَحْوالِ دنیا روز و شب　　　چون قَلَم در پَنجهٔ تَقْلیبِ رَب
آن کِه او پَنجه نبینَد در رَقَم　　　فِعْل پِنْدارد به جُنبش از قَلَم
شِمّه‌یی زین حالِ عارف وا نِمود　　　عقل را هم خواب حسی دَر رُبود
رَفته در صحرایِ بی‌چونْ جانشان　　　روحشان آسوده و اَبْدانشان
وَزْ صَفیری باز دام اَنْدَر کَشی　　　جُمله را در داد و در داوَر کَشی
فالِقُ الْاِصْباح اِسرافیل وار　　　جمله را در صورت آرد زآن دیار
روح‌های مُنْبَسط را تَنْ کُند　　　هر تَنی را باز آبستن کُند
اسبِ جان‌ها را کُند عاری زِ زین　　　سِرِّ اَلنَّومُ اَخُوالْمَوْت است این

Yet one an angel and a friend may be
And one a devil and a mortal foe;
Two streams may in the selfsame valley flow,
With equal clearness may their waters run,
But he who tastes of them alone may know
Which is the sweet and which the bitter one;
For naught is what it seems of all thinge 'neath the sun.
A prophet's miracles, when brought to test,
Will conquer the magician's vain pretence;
And yet alike the claims of either rest.
on contravening our experience,
And foiling our imperfect human sense.
Behold, when Israel's freedom is at stake,
Moses throws down his rod in their defence:
Their rods, too, Pharaoh's skilled magicians take,
Nor is the difference seen till his becomes a snake.
See how the trecksy ape will imitate
Each human being he may chance to see,
And fancy, in his self-conceited pate:
'I do this action quite as will as he.'
Thus does the sinner oft-times bend the knee,
And in the mosque prefer his sad complaint,
Till in his own eyes he appears to be
No whit less pious than the humble saint -
Ay! and the world believes his sanctimonious feint.
You call him saint, and he is well content

Whereon the bird, who always liked a joke,
Chuckled aloud, his sulky silence broke
For the first time since the untoward event.
And thus in sympathizing accents spoke,
Though with an air of ill-disguised cntent:
'Hello, old boy! have you upset your master's scent?'
He carried his analogy too far,
And so do more than half the world beside;
They say that such thinge are not or they are,
And on experience alone decide.
Thus the immortal Abdals, who preside
over the spheres, can be perceived of few,
Yet their existence cannot be denied.
And of two things submitted to their view.
Men still receive the false one and reject the true
Two insects on the selfsame blossom thrive.
Equal in form and hue and strength of wing,
Yet this one brings home honey to the hive,
While that one carries nothing but a sting
So from one bank two beds of rushes spring,
Drawing their moisture from the seltsame rill,
Yet, as the months the alternate seasons bring,
The stalks of one kind will with sugar fill,
The other kind will be but hollow rushes still.
Soil, whether rich or poor, is one to see;
Two men may be alike in outward show,

And being a man by nature rather rash,
And apt to be by quich impulses led,
He seized his pipe-stem, made a sudden dash
At the offender, struch him on the head,
And stretched him on the ground to all appearance dead.
He was not killed, but from that very day
A change came over the unlucky brute;
His crest and topmost feathers fell away,
Leaving him bald as the proverbial coot.
But worse than that, he had become quitte mute;
That pious language for which heretofore
The folks had held him in such high repute
His quips and jokes, were silenced, and no more
Attracted crowds of buyers round the druggist's door.
Alike in vain the wretched druggist tries
To make him speak by foul means and by fair:
Even a mirror held before his eyes
Elicits nothing but a vacant stare.
When all else failed, the druggist took to prayer,
And then to cursing; but it did no good,
For Heaven refused to meddle in the affair.
'Tis strange that men should act as though they could.
Cojole or frighten Heaven into a yielding mood.
At length, when he had given the matter up,
There came an old man in a Dervish cloak,
With head as bare as any china cup;

در نماز و روزه و حَجّ و زکات   با مُنافِق مؤمنان در بُرد و مات
مؤمنش خوانند، جانَش خوش شود   وَرْ مُنافق گویی، پُر آتَش شود
زشتی آن نامِ بَد از حرف نیست   تلخیِ آن آبِ بَحرْ از ظرف نیست

In far-famed Bagdad, in a druggist's shop,
There lived a parrot, - such a clecer bird,
That passengers in the bazaar would stop
To hear him. He could utter every word
Of the 'First Chapter.' I have even heard
That the Imam was seriously vexed
Because the parrot's reading was preferred
To his own services, on this pretext,
That polly therw so much more feeling in the text.
one day a cat, intent upon a mouse,
Caused the poor parrot a tremendous fright
By dashing unawares into the house.
Extremely disconcerted at the sight,
our parrot spreads its wings, and taking flight
Upwards towards the ceiling, straight proposes,
Aloft and out of danger, to alight
Upon a shelf where stood some oil of roses,
Destined for Beys' and Pashas' plutocratic noses.
He gained the shelf. but, in his haste, alas!
Upset the bottles with a dreaful crash.
His master turned, and saw the gilded glass,
With all its percious contents, gone to smash;

دستِ من بِشْکسته بودی آن زمان   چون زَدم من بر سَرِ آن خوشْ زبان
هَـدْیه‌ها می‌داد هر درویش را   تا بیابد نُطْقِ مرغِ خویش را
بعدِ سه روز و سه شب حیران و زار   بر دکان بِنْشَسته بُد نومیدوار
می‌نمود آن مرغ را هر گون نَهُفت   تا که باشد کاندر آید او به گفت
جَوْلَقی‌یی سَر برهنه می‌گذشت   با سَرِ بی مو چو پُشتِ طاس و طَشت
طوطی اندر گفت آمد در زمان   بانگ بر دَرویش زد که هَی فلان
از چه ای کَل با کَلانْ آمیختی؟   تو مگر از شیشه روغنْ ریختی؟
از قیاسش خنده آمد خلق را   کو چو خود پِنْداشت صاحِبْ دَلْق را
کارِ پاکان را قیاس از خود مگیر   گرچه مانَد در نِبِشتَن شیر و شیر
جمله عالَم زین سبب گُمراه شد   کم کسی ز اَبْدالِ حقْ آگاه شُد
هَم سَری با انبیا برداشتند   اولیا را هَمچو خود پِنْداشتند
گفته اینک ما بَشَر ایشان بَشَر   ما و ایشان بَستهٔ خوابیم و خَور
این ندانستند ایشان از عَمیٰ   هست فَرقی در میانْ بی مُنْتَهیٰ
هر دو گون زنبور خوردند از مَحَل   لیک شد زان نیش وزین دیگر عَسَل
هر دو نِی خوردند از یک آبْ خَور   این یکی خالیّ و آن دیگر شِکَر
این زمینِ پاک و آن شوره‌ست و بَد   این فرشتهٔ پاک و آن دیو است و دَد
هر دو صورت گَر به هم مانَد رواست   آبِ تَلْخ و آبِ شیرین را صَفاست
جُز که صاحِبْ ذوق که شناسَد؟ بیاب   او شناسَد آبِ خوش از شوره آب
سِحْر را با مُعْجِزه کرده قیاس   هر دو را بر مَکر پِنْدارَد اَساس
ساحِرانِ موسی از اِسْتیزه را   بَرگرفته چون عصای او عَصا
زین عَصا تا آن عَصا فرقی‌ست ژَرف   زین عمل تا آن عملْ راهی شِگَرف
کافران اندر مِری بوزینه طَبْع   آفتی آمد درونِ سینه طَبْع
هرچه مردم می‌کند، بوزینه هم   آن کُند کَزْ مَرد بیند دَم به دَم
او گمان بُرده که: من کردم چو او   فَرق را کِی دانَد آن اِسْتیزه رو
این کُند از اَمر و او بَهرِ سِتیز   بر سَرِ اِستیزه‌رویانْ خاک ریز
آن مُنافِق با مُوافِق در نماز   از پِیِ اِستیزه آید نه نیاز

Otherwise all these differences would not have arisen.)
In one 'twas said, "Thyselr art thy master,
Inasmuch as thou art acquainted with the Master of all;
Be a man, and not another man's beast of burden!
Follow thine own and lose not thy head!"
In one 'twas said, " All we see is one.
Whoever says 'tis two is suffering from double vision".
In one 'twas said, "A hundred are even as one".
But whose thinks this is a madman.
Each scroll had its contrary piece of rhetoric,
In form and substance utterly opposed to it;
This contrary to that, from first to last,
As if each was compounded of poison and antidotes.

4
E. H. Palmer

From the story of the Shopkeeper and the parrot

(*Mathnawî*, Book I) (6)

بود بَقّالیّ و وِیْ را طوطی‌یی   خوش نوایی، سَبز و گویا طوطی‌یی
در دُکان بودی نِگَهبانِ دُکان   نکته گفتی با همه سوداگَران
در خِطابِ آدمی ناطِقْ بُدی   در نَوایِ طوطیانْ حاذِق بُدی
جَست از سویِ دُکانْ سویی گُریخت   شیشه‌های روغنِ گُل را بِریخت
از سوی خانه بِیامد خواجه‌اش   بر دُکان بِنْشَست فارغْ خواجه وَش
دید پُر روغن دُکان و جامه چرب   بر سَرَش زد، گشت طوطی کَلْ زِ ضَرب
روزکی چندی سخن کوتاه کرد   مردِ بقّال از ندامَت آه کرد
ریش بَر می‌کَند و می‌گفت: ای دَریغ   کِافتابِ نعمتم شد زیرِ میغ

The world is ever with him, before and behind."
In one' twas said, "Whatsoever God has given thee.
In His creation, that He has made sweet to thee;
Yea, pleasant to thee and allowable. Take it, then,
And cast not thyself into the pangs of abstinece."
In one 'twas said " Give up all thou possessest,
For to be ruled by covetousness is grievous sin."
(Ah I how many diverse roads are pointed out,
And each followed by some sect for dear life!
If the right road were easily attainable,
Every jew and Gueber would have hit on it!)
In one' twas said, "The right road is attainable,
For the heart's life is the food of the soul.
Whatever is enjoyed by the carnal man
Yields no fruit, even as salt and waste alnd.
Its result is naught but remorse,
Its traffic yield only loss.
It is not profitable in the long run:
Its name is called 'bankrupt' in the upshot.
Discern, then, the bankrupt from the profitable,
consider the everntual value of this and that."
In one 'twas said, "Choose ye a wise Director,
But foresight of results is not found in dignities."
(Each sect looked to results in a differerent way,
And so, perforce, became captive to errors.
Real foresight of results is not simple jugglery,

In one ' twas said," Thy fasting and thy charity".

In one 'twas said, " Thy fasting and thy charity".

Are both a making thyself equal with God:

Save faith and utter resignation to God's will

In weal and woe, all virtues are fraud and snares".

In one 'Twas said, "works are the one thing needful.

The doctrine of faith without works is a delusion."

In one 'twas said, "Commands and prohibitions are Nor for observance, but to demonstrate our weakness, That we may see our own weakness (to carry them out),

And thereby recoginse and confess God's power."

In one 'twas said. "Reference to thine own weakness Is ingratitude for God's mercies towards us.

Rather regard thy power, power, for thou hast power from God,

Know thy power to be God's grace, for 'this of Him."

In one 'twas said, " Leave power and weakness alone;

Whatever withderaws thine eyes from God is an idol".

In one ' twas said, " Quench not thy earthy troch,

That it may be a light to lighten makind.

If thou neglectest regard and care for it,

Thou wilt quench at midnight the lamp of union."

In one 'twas said," Quench that torch without fear,

That in lieu of one thou may'st see a thousand joys,

For by quenching the light the soul is rejoiced,

And thy Laila is then as bold as her Majnun.

Whoso to display his devotion renounces the world,

بر تو آسان کرد و خوش آن را بگیر　　خویشتن را دَر مَیفکَن در زَحیر
در یکی گفته که بُگذار آنِ خود　　کِان قَبولِ طَبْعِ تو رَدّ است و بَد
راه‌های مختلف آسان شُده‌ست　　هریکی را مِلّتی چون جان شُده‌ست
گر مُیَسَّر کردنِ حَقْ رَه بُدی　　هر جُهود و گَبر ازو آگَهْ بُدی
در یکی گفته: مُیَسَّر آن بُوَد　　که حیات دل، غذایِ جان بُوَد
هرچه ذوقِ طَبْع باشد چون گُذشت　　بر نَه آرَد، همچو شوره رَیْع و کَشت
جُز پَشیمانی نباشد رَیْعِ او　　جُز خسارَت بیش نارَد بَیْعِ او
آن مُیَسَّر نَبْوَد اَنْدَر عاقبت　　نامِ او باشد مُعَسَّر عاقبت
تو مُعَسَّر از مُیَسَّر باز دان　　عاقبت بِنْگر جَمالِ این و آن
در یکی گفته که: استادی طلب　　عاقِبَت‌بینی نیابی در حَسَب
عاقبت دیدند هر گون مِلّتی　　لاجَرَم گشتند اسیرِ زلَّتی
عاقبت دیدن نباشد دستْ باف　　ورنه کِی بودی زدین‌ها اِخْتِلاف
در یکی گفته که: استا هم تویی　　زآنک استارا شِناسا هم تویی
مَرد باش و سُخرهٔ مَردان مَشو　　رو سَرِ خود گیر و سَرگردان مَشو
در یکی گفته که: این جمله یکی‌ست　　هرکه او دو بیند اَحْوَل مَردکی‌ست
در یکی گفته که صد یک چون بود　　این کی اندیشد مگر مجنون بود
هریکی قولی‌ست ضِدًّ هَمدِگَر　　چون یکی باشد؟ یکی زَهر و شِکَر

He drew up a separate scroll to the address of each.
The contents of each scroll of a different tenor;
The rules of each of a different purport,
This contradictory of that. from beginning to end.
In one the road of fasting and asceticism
Was made the pillar and condition of right devotion.
In one 'twas said". Abstinence profits not;
Sincerity in this path is naught but charity."

That man with words approach Thy awful throne".
His humble supplication proffered so,
Sweet mercy's fount at once did oveflow...

3
E. H. Whinfield

From the story of the Jewish Wazīr

(*Mathnawī*, Book I) (5)

ساخت طوماری به نامِ هر یکی   نقشِ هر طومارْ دیگر مَسْلَکی
حُکم‌های هریکی نوعی دگر   این خلافِ آن ز پایانْ تا به سَر
در یکی راهِ ریاضَت را وجوع   رُکْنِ توبه کرده و شرطِ رُجوع
در یکی گفته: ریاضتْ سود نیست   اَنْدَرین ره مَخْلَصی جز جود نیست
در یکی گفته که: جوع و جودِ تو   شِرْک باشد از تو با مَعْبودِ تو
جز تَوکُّل جز که تَسلیم تمام   در غم و راحت، همه مَکْر است و دام
در یکی گفته که: واجبْ خِدمَت است   وَرْنَه اندیشهٔ توکُّل تُهمَت است
در یکی گفته که: امر و نَهی‌هاست   بَهرِ کردن نیست، شَرحِ عَجزِ ماست
تا که عَجزِ خود ببینیم اَندَر آن   قُدرتِ حقّ را بدانیم آن زمان
در یکی گفته که عجز خود مَبین   کفرِ نعمت کردن است آن عَجزْ هین
قُدرتِ خود بین که این قدرت ازوست   قدرتِ تو نعمتِ او دان که هُوست
در یکی گفته: کَزین دو بَر گُذَر   بُت بُوَد هرچه بِگُنْجَد در نَظَر
در یکی گفته: مَکُش این شمع را   کین نَظَر چون شمع آمد جمع را
از نظر چون بُگْذریّ و از خیال   کُشته باشی نیمشَب شَمعِ وِصال
در یکی گفته بِکُش، باکی مَدار   تا عوض بینی نَظَر را صد هزار
که ز کُشتنِ شمعِ جانْ اَفزون شود   لیلی‌اَت از صَبرِ تو مَجنون شود
ترکِ دنیا هرکه کرد از زُهدِ خویش   بیش آمد پیشِ او دنیا و بیش
در یکی گفته که: آن چِتْ داد حقّ   بر تو شیرین کرد در ایجادْ حقّ

"Two lives,", quoth he, "depend upon your might.
My health is naught; she's life of life to me.
I'm sad at heart; my sov'reign balm is she.
who finds a remedy to save her life.
Much gold, with jewels, his; and thanks more rife."
All promised marvels; each, to use his skill;
To search the case; to ease the maiden's ill.
"Each one of us has Jesus' healing power.
of all their ills we cure men every hour."
Through pride, "God willing" said they not, I trow
Man's nothingness, in them the Lord would show.
That is to say - to leave out this good word
Is sin; said by mere rote, it will not please the Lord,
How many shrink from tonguing it aloud,
Whoes hearts each action with " God willing" shroud.
The prince no sooner saw their art was vain,
Than barefoot sped, heaven's worship - house to gain.
The holy alter, he bowed before;
With flood of tears he bathed its sacred floor.
Then, heart-relieved with sorrow's fierce outbreak.
Ṁid praise and blessing, thus his suit he spake:
" To Thee, whose meanest gift is world - wide sway,
Who know'st each secret wish, why need I pray?
our refuge art Thou in our every need;
We've erred again, do Thou in mercy lead.
'Tis Thy behest, to whom all thoughts are known,

«گر خدا خواهد» نگفتند از بَطَر — پس خدا بنْمودشان عَجزِ بشر
تَرکِ استثنا مُرادم قَسْوَتی‌ست — نه همین گفتن که عارِض حالتی‌ست
ای بسی نآورده اِسْتِثْنا بگُفت — جانِ او با جانِ اِسْتِثْناست جُفت
شَهْ چو عجزِ آن حکیمان را بدید — پا برهنه جانبِ مسجد دوید
رفت در مسجد، سوی مِحراب شد — سَجْده‌گاه از اشکِ شَهْ پُر آب شد
چون به خویش آمد ز غَرقابِ فَنا — خوش زبان بُگْشاد در مَدح و ثَنا
کِای کَمینه بَخْشِشَت مُلْکِ جهان — من چه گویم چون تو می‌دانی نَهان
ای همیشه حاجتِ ما را پناه — بارِ دیگر ما غَلَط کردیم راه
لیک گفتی: گرچه می‌دانم سِرَت — زود هم پیدا کُنَش بر ظاهِرَت
چون بَرآوَرْد از میانِ جانْ خروش — اندر آمد بحرِ بخشایش به جوش

A prince there was, long since in time it is
of Church and state the power and wealth were his.
The chase on horse one day to follow, bent;
With pompous courtier-train afield he went.
A handmaid fair was wand'ring near a grove.
Her he espied, and straightway fell in love.
His heart was snared; her form its cage, its stall.
He lavished gold; and made her thus his thrall.
But now, behold the wayward spite of fate!
The maid fell sick, this prince's joy to bate.
An Ass had Hodge; no saddle to the fore.
A saddle he bought: a wolf; straight Jechy tore.
A jug had Dick; the well, alas, was dry.
The well then filled; the jug was broke hard by.
Now leeches called the prince, from left from right.

Me, plaintive wand'rer from my peerless maid,
the reed has fir'd, and all my soul betray'd
He gives the bane, and he with balsam cures;
Afflicts, yet soothes; impassions, yet allures.
Delightful pangs his am'rous tales prolong;
And LAILI'S frantich lover lives in song.
Not he who reasons best, this wisdom knows:
Ears only drink what rapt'rous tongues disclose.

2
Sir James Redhouse

From the Story of the prince and the Handmaid

(Mathnawî Book I) (4)

بود شاهی در زمانی پیش ازین	مُلْکِ دنیا بودش و هم مُلْکِ دین
اِتّفاقاً شاه روزی شد سوار	با خواصِّ خویش از بهرِ شکار
یک کنیزک دید شه بر شاه راه	شد غلامِ آن کنیزک جانِ شاه
مرغِ جانَش در قَفَس چون می‌طَپید	داد مال و آن کنیزک را خرید
چون خرید او را و برخوردار شد	آن کنیزک از قَضا بیمار شد
آن یکی خر داشت و پالانش نبود	یافت پالانْ گُرگْ خَر را در رُبود
کوزه بودش آب می‌نامد به دست	آب را چون یافت خودْ کوزه شکست
شَهْ طبیبان جمع کرد از چَپّ و راست	گفت: جانِ هر دو در دستِ شماست
جانِ من سَهل است جانِ جانم اوست	دردمند و خَسته‌ام، درمانم اوست
هرکه درمان کرد مَر جانِ مرا	بُرْد گَنج و دُرّ و مَرجانِ مرا
جمله گفتندش که: جان‌بازی کنیم	فهم گِرد آریم و انبازی کنیم
هر یکی از ما مسیح عالمی‌ست	هر الم را در کف ما مَرْهمی‌ست

آتش است این بانگِ نای و نیست باد   هرکه این آتش ندارد نیست باد
آتش عشق است کِاندر نی فتاد   جوششِ عشق است کِاندر مِی فتاد
نِی حریفِ هرکه از یاری بُرید   پردهایَش پرده‌های ما دَرید
همچو نِی زَهری و تَریاقی که دید   همچو نِی دَمساز و مشتاقی که دید
نِی حدیث راهِ پر خون می‌کند   قصّه‌های عشقِ مجنون می‌کند
مَحرَمِ این هوش جز بیهوش نیست   مَر زبان را مشتری جز گوش نیست

Hear, how you reed in sadly pleasing tales Departed bliss and present woe bewails! 'With me, from native banks untimely torn, Love-warbling youths and Soft-ey'd virgins mourn.

Let the heart, by fatal absence rent, Feel what I sing, and bleed when I Lament:
who roams in exile from his parent bow'r,
pants to return, and chides each ling'ring hour.
My notes, in circles of the grave and gay,
Have hail'd the rising, cheer'd the closing day:
Each in my fond affections claim'd a part,
But none discern'd the secret of my heart.
What though my strains and sorrows flow combin'd!
Yet ears are slow, carnal eyes are blind.
Free through each mortal form the spirits roll,
But sight avalis not. Can we see the soul?'
Such notes breath'd gently from you vecal frame:

Breath'd said I? no; 'twas all enliv'ning flame.
'This love, that fills the reed with warmth divine;
'This love, that sparkles in the racy wine.

greatest attention is English. Thanks to the efforts of such scholars as Sir William Jones, Sir James Redhouse, E. H. palmer, C. E. Wilson, E.H. Whinfield, E. G. Browne, R. A. Nicholson and A. J. Arberry (2), the name of Rūmī has become practically a household word in English, and a public extending far beyond the cofines of orientalists reads and studies the works of this supreme poet of the spirit. Among these studies and translations those of R. A. Nicholson stand out, for it was he who through forty years of effort was able to provide a critical edition of the *Mathnawî*, a complete translation of it into English prose and a commentary upon its difficult passages.

Here are a few selections of translations of Rūmī's poetry into English spanning practically the past two centuries:

1
Sir William Jones

The song of the Reed (*Mathnawî*, Book I) (3)

بشنو از نی چون حکایت می‌کند	از جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نِیِستان تا مرا بُبْریده‌اند	از نَفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شَرحه شَرحه از فِراق	تا بگویم شرحِ دردِ اشتیاق
هرکسی کو دور ماند از اصلِ خویش	باز جوید روزگار وصلِ خویش
من به هر جمعیتی نالان شدم	جفتِ بَدحالان و خوش‌حالان شدم
هرکسی از ظَنِّ خود شد یارِ من	از درونِ من نَجُست اسرارِ من
سِرِّ من از نالهٔ من دور نیست	لیک چشم و گوش را آن نور نیست
تن ز جان و جان ز تن مَستور نیست	لیک کس را دیدِ جان دستور نیست

Part III
Selections of Rumi s Poetry in Translation

Rūmī came to the attention of European scholars in the late 18th century and has been translated since then into various European Languages such as English, German, French, Dutch, Russian, and Swedish.

In this way Rūmī has entered into the literary life of Western man and has gained a home for himself in Western languages as he had done ealier in various Islamic languages other than persian, such as Turkish, Arabic, Sindhi and Urdu. As far as European languages are concerned, Rūmī has received most attention in German and English. German speaking scholars and poets have studied and translated Rūmī since Hammer Purgstall, Rosen and Rückert made him known to the German speaking public in the 19th century. This tradition has been continued during this century by the fine studies and translations of such scholars as H. Ritter and A. M. Schimmel. (1)

But the European language in which Rūmī has received the

NOTES

1- Trans. by R. A. Nicholson, *Mathnawî*, I, 20.

2- See S. H. Nasr, " Rūmī and the Sufi Tradition.

3- See M. Shiblī, *Sawânih-i Mawlawî* Rūmī originally in Urdu, trans. into persian by M.T. Fakhridā'- yı Gīlānı, Tehran, 1332 (A. H. solar).

4- on the states and stations in Sufism see S. H. Nasr, *Sufi Essays,* London, 1972. chapter v.

5- On Rūmī's metaphysical teachings see W. chittick, *the Sufi Doctrine of Rumi: An Introduction,* Tehran, 1974.

6- In both his *lhyâ'ulûlum al-dīn and kîmiyâ-yi sa'âdat* al-Ghazzālī devotes a separate section to Sufi music *(Samâ').* See also S. H. Nasr, " The Influence of Sufism on Traditional Persian Music", trans, by W. chittick, *Studies in Comparative Religion* vol. 6, 1972, pp. 225-34; also *Islamic Culture,* 1971 (no, 3), pp. 171-9.

7- The use of the term *sûrat* in the context of Sufism must be clearly distinguished from its usage in philosophy where it corresponds to the Aristotelian *forma* and not to the eternal aspect of a thing.

8- on the cosmic Quran *(al-Qur'ân al-takwînî)* and the revealed Quran *(al-Qur'ân al-tadwînî)* see S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islalm,* London, 1971, chapter II.

9- For an application of this basic principle to the major traditions of mankind see F. schuon, *The Transcendent Unity of Religions,* trans. by. P. Townsend, London, 1953.

spiritual vision he possessed and the universality of his perspective. Through his magic pen the *sûrat* of nearly every facet of human experience becomes the key with which to open the door to the world of *ma'nâ*.

Rūmī is without doubt one of the supreme peaks of Sufism, a peerless sage and metaphysician who was able to express the most diverse aspects of metaphsics in the most lucid and beautiful language. who brought the sublimest truths within the reach of men in the form of the most concrete images. By wedding Truth to beauty, and meaning to the most perfect form possible, Rūmī was able to create works that have become the life and soul of persian literature and the guide for the lives of men throughout a significant part of the Islamic world. The seven hundredth anniversary of the death of Rūmī is an occasion to recall the mesage of that immortal poet who lives among men to this day, even beyond the gate of death, not only through his writings but also through the Mawlawī order and through his ever living spiritual presence. May men succeed more than ever before in benefitting from his message when they are most in need of it. Rūmī's message and his presence are a gift of Heaven and a sign of Divine Mercy which remains accessible to men whenever and wherever they are willing to open themselves to its revivifying rays and to conform themselves to its immutable norms.

It is by making this distinction between *sûrat* and *ma'nâ* that Rūmī is able to offer a hermeneutical interpretation of all reality, of both the "cosmic Quran" and the "revealed Quran"(8) and to unveil the transcendent unity of being and of religions. Jalāl al-Dīn is along with Ibn 'Arabī perhaps the foremost expositor of the transcendent unity of religions (9) in the annals of Sufism as well as one of the grand expositors of the cardinal doctrine of the unity of being (*wahdat al-wujûd*). He had also expounded the profoundest doctrines of cosmology, psychology, and anthropology, as well as the philosophy of art, by having recourse to the distinction between *sûrat* and *ma'nâ* and making use of *sûrat* or form not as a thing in itself but as a symbol which leads to *ma'nâ*. For Rūmī as for all contemplatives and gnostics nothing is just itself except the Divine Self *(al-dhât)*. Everything else is symbol of the states that above it in the chain of beging. For Rūmī all thinge are symbols revealing the spiritual worlds above; all forms are symbols which in his eyes as in the eyes of all gnostics, become transparent, revealing the "meaning" beyond.

Rūmī makes use of many forms of symbolism drawn from numerous traditional sources. To understand fully the *Mathawî* and the *Dîwân,* one must know the symbolism of the language of the Quran, of various traditional sciences ranging from the numerical symbolism of letters *(jafr)* to alchemy, of various traditional cosmologies and the like. The richness of the symbolism employed Rūmī corresponds to the vastness of the

direct theophany.

The mawlawī dance begins with the nostalgia for the Divine but decvelops into a gradual opening up towards the grace of Heaven, finally resulting in annihlation *(fanâ)* and absorption in the Truth. Through this dance man journeys from the periphery to the Center which is at once the Center of the Universe and the Center of man's own being. The dance also " actualizes" the spirit in the body, making the body the temple of the spirit and a positive element in that spiritual alchemy which certain masters have decribed as " the spiritualization of the body and the corporealization of the spirit'.

The whole of Rūmī's message can be interpreted through the key wich he provides himself in the distinction he makes between form *(Sûrat)* (7) and meaning *(ma'nâ)*. According to Rūmī everything in the world of manifestation has a form and a meaning, which is another way of describing the two aspects of exterior *(zâhir)* and interior *(bâtin)*, so characteristic of the esoteric teachings of Islam whether it be in Sufism or Shi'ism. No reality is exhausted by its appearance.

Appearance is of *something*, of an essence which is its *ma'nâ*. Nothing can ever be fully understood if one remains on the level of *sûrat* and is oblivious to *ma'nâ*. To understand the world of nature, of man, or of revelation, man must penetrate into the *ma'nâ* of things in the manner of Rūmī himself, who was able to expound the Truth by having recourse to almost everything, from simple actions of men or even animals to the Quran.

imagery and their rhymes and rhythms.

Rūmī also combined his poetical compositions with music and made of musice basic aspect of the spiritual gatherings of the Sufi order founded by him. of course music has always been important in Sutism, and earlier sufis such as al-Ghazzālī had already written extensively on this subject. (6) Sufism had made use of music either in the form of simple drumbeats or more complicated compositions in which several instruments were used, and this continues to be the case to this day. But Rūmī placed particular emphasis upon the role of music as an aid and support for spiritual realization and made of music an integral part of the practices of the Mawalwī order. In his *Mathnawî* and Dîwân are to be found some of the profoundest discussions of the spiritual significance of music. For Rūmī a man himself is an intrument in the Hands of God, and his existence is the music issuing forth from this instrument. As Rūmī says, "We are like the lyer, and Thou pluchest".

ما چو چنگیم و تو زَخْمِه می‌زنی

Likewise the sacred dance, the moving of the body in accodance with the inner rhythms and transformation of the soul, exists in nearly every Sufi order. But Rūmī again made of it a basic feature of the gatherings *(majâlis)* of the Mawlawī order, to the extent that this order has become Known in the West as the order of whirling dervishes, It is said that when shams al-Dīn Tabrīzī disappeared from Rūmī life he began to dance in order to express his nostalgia for the Divine, of which Shams was a

degree of sanctity.

★ ★ ★

As one who was at once a saint and artist of unusual grandeur and universality, Rūmī was particularly sensitive to the spiritual efficacy of beauty, that "splendor of the Truth " which for him was always the gateway to the inner courtyard of the Divine Mysteries. Rūmī saw beauty as the direct imprint of the Divine in this world of generation and corruption and the most immediate means of awakening in man the consciousness and awareness of the spiritual world. He saw in beauty the direct proof of God and His Infinite Mercy and power. one could say that for Rūmī the proof of the existence of God could be summarized in the statement "there is beauty, therefore God is". Morever, Rūmī saw beauty everywhere, in virgin nature, in the being of man and in art. But it was most of all in poetry, music and the sacred dance that Rūmī made use of the beauty of forms to reach the Formless.

Although not a poet by profession, Rūmī became a poet of unrivalled dimensions and grandeur after his encounter with Shams al-Dīn Tabrīzī. From that moment until the last days of his life, Rūmī poured forth the profoundest metaphysical truths into the mould of poetry and created some of the most beautiful verses of Persian poerty, even if, unlike some of the other masters of this Language, he paid more attention to meaning than to form. Many verses, especially in the Dîwân, induce a state of ecstasy in the listener by the sheer beauty of their

al-Hamadāñ and especially Ibn 'Arabī, although as already mentioned Rūmī did not write as systematic metaphysical exposition.

Yet he remains one of the greatest masters of Islamic gnosis and a peerles metaphsician who was able to express the sublimest truths in the most concrete and simple language.(5)

Finally it must be recalled that Rūmī follows directly upon the line of the great persian sufi poets, from Bābā Tāhir and Abū Sa'īd, who composed quatrains, to Sanā'ī and 'Aṭṭār, who brought persian Sufi poetry to its maturity, The *Hadīqat al - haqâiq*, that rich but difficult and rather neglected masterpiece of Sanā'ī as well as the *Mantiq al-tayr* and *Asrār-nâmah* of 'Aṭṭār and other workes of the mastere from Nayshapur, must be studied as the immediate predecessors of the *Mathnawî* and the Dîwân. Rūmī drew from all these sources in composing the vast synthesis of Sufism which is contained in these two workes. But what made these masterpieces possible was not simply the reading of earlier works or historical borrowing. It was the illuminated soul and intellect of Rūmī which was able to such masterpieces of Sufi literature, by soaring across the vast horizon of Islàmic esotericism and breathing a fresh spirit into the existing material, therefore creating a new work of art in the profoundest sense of the word " creation", for the creative act is one which can only take place in its deepest sense in a traditional context where the artist has access to the world of the Spirit and where the most perfect artist is also the person with the highest

especially the two poetical Masterpieces, the *Mathnawî* and the *Dîwân,* are related in form and content to four types of Sufi writing: the practical treatises of early Sufism, Sufi hagiography, later doctrinal works and Persian sufi poetry. Rūmī's writings contain major portions devoted to the description of the spiritual states and stations *(ahwâl* and *maq*âmât*)* (4) and practical advice about the spiritual journey. In this aspect of his writings Rūmī can be said to follow the path of such early masters of sufism as al-Qushayrī, al-Makkī, al-Sarrāj and al-Hujwîrî.

other parts of Rūmī's works, especially the *Mathnawî*, draw from of early biographies of Saints, from the *Hilyat al - awliy*â*'* of Abû Nu'aym to the Tadhkirat al-awliyâ'of 'Aṭṭār as well as from biographies of prophets and men of religion in general. The Holy Quran itself has also served as a major soure of inspirattion in those sections dealing with the history of the prophets.
Rūmī draws from the lives of prophets and saints and from the episodes of sacred not to describe the past to bring to light a spiritual struggle that continues within the souls of men. The soul of man becomes the arena in which prophets and salints, each corresponding to an agent within man's own being, act out the drama of deliverance and sanctification.

Yet other sections of Rūmī's writing, especially the Mathnawî, are purely didactic and doctrinal, and in them Rūmī appears as the metaphysician and gnostic who describes the verities of gnosis in a " theoretical" language. This aspect of Rūmī is closely akin to the works of al Ghazzālī, ' Any al-Qudāt

although no outward orderliness of the type found in the above mentioned treatises in the *Mathnawī*, There is an inner harmony and structure which weaves the parts of the work together.The structure of Rūmī's didactic masterpiece is much like the Quran of which it is an esoteric commentary. Emulating the from of the Holy Book to the extent possible, Rūmī interlaces stories and Parables with direct formulations of sufi doctrine and practice in such a way as to encompass the whole of human existence and all the different problems and obstacles that man faces in his quest after the Truth, a quest which also means a journey through the labyrinths of his own soul to its luminous Center.

What made such a universal expression of the initiatic life and way possible was both Rūmī's exalted spiritual station *(maqâm)* and his remarkable knowledge of the whole of the Islamic tradition that preceded him, especially its religious and metaphsical aspects. (2) He was a master in the Islamic sciences such as jurisprudence *(fiqh),* tradition *(hadīth)* and especially Quranic commentary. He must in fact be ranked among the foremost of Quranic commentators *(mufasserīn).*
He was also thoroughly acquainted with various schools of theology *(Kalâm)* such as the Ash'arite and the Mu'tazilite and refers to such theologians as Fakhr al-Dīn in his works. His own writinge have in fact been interpreted by some as masterpieces of Islamic theology, (3) although they properly speeking metaphysical and initiatic rather theological.

As far as the Sufi tradition is concerned the writings of Rūmī,

Part II
Some Reflections on Rumi's Teachings

It is hardly possible to fit the ideas of Rūmī into a closed system and to give a systematic expoistion of a metaphysical and initiatic teaching which like the ocean knows no limits or bounds.

"If thou pour the sea into a pitcher, how much will it hold? one day's store."

گَر بریزی بَحر را در کوزه‌یی چند گُنجد؟ قسمتِ یک روزه‌یی

There is hardly an important subject of either a doctrinal or on operative nature with which Rūmî has not dealt in one way or another in his writings. But the treatment of these subjects has not been categorized in an orderly manner in any of his writings, even the *Mathnaw*ì.This is in contrast to both the practical handbooks of Sufism such as the *al-Ris*âl*ah al-qushayriyyah* of Imâm al-Qushayrī and the *Kitâb al-lum'a* of Abū Naṣr al-Sarrāj and such doctrinal treatises as *the Fusus al-hikam* of Ibn'Arabī and the *al-Ins*ân *al-kamil* of 'Abd al - Karīm al - Jīlī. Yet the *Mathnaw*ì partakes of the nature of both types of works. Also,

13- See J. Homā'ī, *Tafsīr-i mathnawî-yi Mawlawî*; B. Forouzanfar. *Sharh-î mathnawî-yi sharîf, 3 vols., Tehran,* 1346 - 8; and M. T. Ja'farī, *Tafsîr wa naqd wa tahlîl-i mathnawî* yi Jalâl al-Dîn Balkhı, 1349 onward. Concerning the commentators upon the *Mathnawî* see A. Ḥakīmyyān, "Shārihān wa muqllidān-i Mathnawī-yi manawī " Nigîn, vol. 9. no. 105, Bahman, 1353 (A.H. solar), pp. 41 ff.

14 The *Rubâiyyât* of Rūmî has also been edited by B. Forouzanfar in his *Kulliyyât-i Shams,* vol. 8. In this edition there are 3966 verses.

15- Arberry, *The Rubâ'iyât of Jalâl al-Dîn Rumî*, London 1949.

16- *Fîhi mâ fîhi*, ed. by B. Forouzanfar, Tehran, 1330.

17- A. J. Arberry, *Discourses of Rumi,* London, 1961.

18- Ed. by H. Ahmed Remzi Akyurek and published by M. Nafiz Uzluk, Istanbul. 1937.

19- The text of the *Majâlis* appears at the beginning of the Kulāla-yi Khāwar edition of the *Mathnawî*, Tehran, 1315 - 1319 (A. H. solar). The text was orginally edited by H. Ahmed Remzi Akyurek and pulished by M. Nafiz Uzluk, Istanbul, 1937.

certainly "met" in the invisible world (*'âlam al-ghayb*), even if they never met in the flesh. The relation between Inb 'Arabî and Rūmī is a complex one deserving of extensive study.

6- See S. H. Nasr, "Rūmī and the sufi Tradition" (in press).

7- Concerning shams see Forouzanfar, *op, cit,* ., chapter 3; also the introduction of Aḥmad Khushniwīs to his own edition of the *Maq*âlât, Tehran, 1349 (A. H. solar)

8- See Rūmī, *Kulliyyât-i shams,* ed by B. Forouzanfar, Tehran, 10 vols., 1336-46, of which the first seven volumes contain the *Dîwân.*

9- See R. A. Nicholson, *Selected poems from the Divani shamsi of Tabriz, cambridge, 1898, and A. J. Arberry, Mystical poems Rumi,* Chicage, 1968.

10- See R. A. Nicholson, the Mathnawî, London. 1925-40. The 'Alā' al-dawlah and the Kulāla-yi khawar editions of Tehran are also valuable and trustworthy, although not with the same degree of accuracy as the edition of Nicholson. Still, there is room for a new critical edition which would correct some of the inaccurate readings of Nicholson.

11- See R. A Nicholson, Rumi, *poet and Mystic.* Before Nicholson several other British scholars including Sir William Jones, E. H. Whinfield, J. Redhouse and C. E. Wilson had rendered various parts of the *Mathnawî* into English. See especially Whinfield, *Masnavi i Ma'navi*, London,1898.

12- See A. J. Arberry,*Tales from the Masnavi,* and *more Tales from the Masnavi,* London, 1968.

NOTES

1- R. A. Nicholson, Rumi, *Poet and Mystic* Lodon, 1950, p. 32.

2- For an account of the life of Rūmī see B. Forouzanfar, *Risâlah dar tahqîq - i ahwâl wa zindigî- yi Mawlânâ Jalâl al - Dîn Muhammad mashhur bi Mawlawî*, Tehran, 1315 (A.H. solar); Aflākī, *Manâqib al - 'ârifin,* ed. by T. Yazici, 2 vols., Ankara, 1959 - 61. (trans. by C. Huart as *Les saints des derviches - tourneurs,* Paris, 2 vols., 1918-22); j, Homā'ī, introdution to his *Tafsîr Mathnawî-yi Mawlawî.Dâstân-i qal'ah-yidhât al- suwar yâ dizh-i hush-rubâ,* Tehran, 1349; H. Ritter, "Philologika XI: Maulānā GalaladdIn Rūmī und sein Kreis", Der Islam, 1940 , pp. 116 - 58 and 1942, pp.221-49; introduction of R. A. Nicholson, to his edition and translation of the *Mathnawî*, 1925-40; M. Harry *Djelale Ddine Roumi, poete et danseur mysique,* paris, 1947; and E. Meyerovitch, *Mystique et en Islam: Djalâl-ud-Dîn Rumî et lo'rdre des derviches tourneurs,* Paris, 1972.

3- Many traditional sources that Rūmī descended from Abū Bakr, the first caliph, on the father's side and from the royal family of the khwârazmshāhids on the maternal side.

4- Dawlatshāh, *Tabhkirah*, Leiden, 1901, p. 193 . Also quoted in Forouzanfar, *op. cit, P. 17.*

5- Some sources have spoken of Rūmī's meeting with Ibn 'Arabī, who also lived and died in Damascus.

This, however, is not easy to substantiate historically. There is no doubt, however, that these two towering masters of Sufism

come from a world which neither perishes nor withers away, which is ancient while being young and young while being ancient, a world which encomasses man in his journey from eternity to eternity.

Makâtîb or collection of letters of Rūmī written to his close associates such as Salāḥ al-Dīn zarkūb and his own daughter-in-law. (18) The letters, like the discourses in Fîhi, reve al the more personal and intimate aspects of the master's life, while at the same time containing doctrinal passages and instruction concerning the practical aspects of the "Way".

Finally one must mention the Majâlis-i sab'ah, another prose work, which consists af a number of Rūmî's sermons and Lectures delivered on the pulpit. (19) The sermons are mostly in the form of advice and counsel and reflect in style the background in which they were delivered.

These works are the written legacy of the "master from Rum".They complement the oral transmission and the particular type of grace or barakah which issued from the being of Rūmī and resulted in the foundation of the Mawlawī order, that vastly extended Sufi order which has survived to this day. Jalāl al-Dīn has remained alive through his works and his order to our own times and his spirit continues to resurrect those who are capable of following the spiritual life and on a more popular level to intensify the religious fervor of those Muslims who live the life of faith. It is also said that Rūmī is one of those rare Sufi saints who can even mysteriously "guide" certain people spiritually after his own death. In any case his works and his spirit are as alive today as they were seven hundred years ago when he left this earthly prison And his message which issues from the world of the Spirit is as pertinent today as when it was first spoken, for his words

Urdu and several other languages. Moreover, commentaries continue to be written on this work to this day as witnessed by the recent persian works of J. Homā'ī, Ḅ. Forouzanfar and M. T. Ja'farī. (13)

The third poetical work of Rūmī is the Rubā'iyyât,
whose Istanbul edition of 1312 (A. H. Lunar) consists of 3318 verses, most of which are probably by Rūmī. (14)

Some of these quatrains are masterpieces matching the powerful verses of the Dîwân and the Mathnawî, but altogether the Rubâ'iyyât has never gained the fame of Rūım's other two poetical Masterpieces. This work has again been made known to the English-speaking world thanks to the translation of a selection by A. J. Arberry.(15)

of the prose works of Rūmī the most important is
doubtless the Fìhi ma fihi, a unique work reflecting Rūmī's most intimate discourses on various aspects of the spiritual life assembled from his "table talks" during Sufi gatherings by his son and other disciples. This work, whose critical edition appeared first under the care of B. Forouzanfar (16) and which is now well know in the west thanks to the selective translation of A. J. Arberry (17), discusses with condour and in an intimate and direct manner many of the most subtle aspects of Sufism. It is a precious companion as a practical guide for the "Way", and it reveals an aspect of Rūmī's personality not reflected so directly in the poetical works.

Closely related in content to Fìbi ma fihi is the

subjective and operative aspects involved in the attainment of the truth. Few mystical works in any language combine such mastery of pure metaphysics with insight into the intricate structure of the human soul and the pitfalls which face the man who awakens, through initiation, to his own spiritual possibilities and who begins the journey towards the one.

The Mathnawî is also well-known to the western world thanks to the indefatigable efforts of Nicholson, who made the whole text available in English and also presented selections of it in a highly readable form. (11) Students of the MathnawI' are also indebted to Arberry for his masterly translations of the stories of that book in lucid prose (12) as well as his other studies of the text.

The Mathnawî has received continuous attention since its composition. Several special musical forms have come into being in sindh, persia, Turkey and other regions simply for the chantig of the Mathnawî, and numerous commentaries have been composed upon it in persian, Turkish, Arabic and some of the languages of the Indo-Pakistani sub-continent. Some of the best known of these commentaries include the commentary of Aḥmad Rūmī, Jawâhir al-asrâr of kamāl al-Dīn khwārazmī, Asrâr al-ghuyûb of khwājah Ayyūb and the commentary of' Abd al-'Alī Muḥammad known as baḥr al-'ūlum, all in persian; Fâtih al-abyât of Ismā'īl Anqurawīl in Turkish: and al-Minhaj al-qawiy of Yūsuf ibn Aḥmad Rūmī in Arabic. There are also commentaries in Sindhi,

upon the model of the Hadîqah of Sanā'ī or the Mantiq al-tayr of 'Aṭṭār. The Mathnawî is so celebrated that although the term refers to any poem of rhyming couplets it has come to mean the Mathenawî of Jalāl al-Dīn Rūmī. This unmatched masterpiece of sufism is more didactic than the Dîwân. It consists of a preludium in Arabic or Persian for each volume, in the first of which the author calls his work the "Principles of the principles of the principles of religion". followed by six volumes of poems in persian. It was begun between 657/1256 and 660/1262-3 and its composition continued to nearly the and of Rūmī's life. In fact it was never completed. Some have spoken of the seventh book of the MathnawI^ and have even tride to "complete" the work with a seventh volume, but the original work of the master is without doubt in six volumes, which have been published many times in persia, India and Turkey with the most critical edition to date being that established by Nicholson in his monumental eight volume text, translation and commentary upon the work.(10)

In nearly twenty-six thousand verses of poerty, Rūmî unravels in the Mathnawî the vast ocean of the world of the spirit and man's journey to and through that world. Drawing from sacred history, simple tales, earlier Sufi writings, Learned discourses of predecessors, lives of saints and many other sources Rūmî discusses nearly every aspect of Islamic metaphysics, cosmology and traditional psychology, oscillating between the doctrinal and the initiatic points of view, that is between an objectitve presentation of the truth and the presentation of the

and breathing into the formal order a new life, thereby creating a new yet totally traditional artistic form in contrast to the case of those today who break the traditional forms from "below" without having access to the life giving world of the spirit which alone can remake and resuscitate forms.

The Dîwân has been celebrated throughout the eastern lands of Islam since its composition, and several Lithographed editions of it were printed in both India and Persia before its critical edition appeared under the care of B. Forouzanfar in ten volumes in Tehran. (8) It is also partially known in the West thanks to the selections translated by Nicholson and Arberry.(9)

Much of its vast riches, however, continues to be inaccessible to those without a Knowledge of Persian and there remains the need to translate the whole into English. The musical and alchemical aspects of this symphony will, however, remain forever untranslatable.

The Dîwân-i shams along with the Dîwân of Hāfiz is perhaps the work that gives itself least to translation from the point of view of the orchestration of words and the harmony of sounds and the effect that its very rendition creates in the soul of a Parsian speaker.

Rūmī's most famous work is without doubt the Mathnawî, that "Quran of the Persian language" as Jāmī called it, which is indeed a vast esoteric commentary upon the Quran and which was composed at the request of Ḥusām al-Din chalabī. who asked the master to write a work on the mysteries of gnosis

Turkey.

Works

The writings of Rūmī are unique in the annals of persian literature both because of their qulity and the immense richness they possess. He is a peak that was never surpassed, a sea into which many rivers flowed and which itself was the source of innumerable tributaries. His works reflect nearly all earlier works of Islamic masters from Quranic commentaries to the Sufi treatises of Sanā'ī, 'Aṭṭār and Ibn 'Arabī. And his writings have found their echo in countless works written from Bengal to present day Turkey over the seven centuries that have passed since his death.

The most voluminous work of Rūmī is Dîwân-i shams-i Tabrîzî, consisting of some thirty-six thousand verses in most gbazals of which Rūmī uses the name of shams al-Dīn at the end instead of his own, as if shams had written them. This fact displays the special relation that existed between the two men and the role that shams played in the composition of this vast work. Most of these verses were written in the state of ecstasy and have a musical and rhythmic quality that is unique in persian literature. The dance and music of the Mawlawī order is in a sense crystallized in these verses of unmatched ecstatic power. The meaning dominates of so much over the form that in many instances the ghazals break the laws of traditional prosody and metrics. It is a case of the spirit remolding its material form

(futuwwah). Ḥusām al-Dīn played the same role for Rūmī in the Mathnawī as Shams had done for him in the Dīwān. In the same way that Shams was the external cause for the composition of the Dîwan-i shams-i Tabrîzî named after him, Ḥusān al-Dān acted as the pole which attracted and brought into being that immense rhapsody of mystical poetry which is the Mathnawî.

In the month of Jumāda'l-ukhrā 672/ December 1273, Jalāl al-Dīn fell ill . He know that the moment of encounter with the Beloved was near, a moment which for him could not but be the most joyous moment of life. He predicted his own death and composed the well-known ghazal which begins with the verse:

چه دانی تو که در باطن چه شاهی همنشین دارم
رُخ زرّین من منگر که پایِ آهنین دارم

How doest thou know what sort of king I have within me as companion?

Do not cast thy glance upon my golden upon my golden face, for I have iron legs.

He died on the 5th of Jumāda' l- ukharā 672/16th of December 1273 in a state of joy and peacee surrounded by his spiritual progeny, Which also included his closest family. Sadr al - Dīn Qunyawī, the other great master of Sufism in Qonya at that time read the prayer of the greatest Sufi poet of the Persian Language was laid to rest in Qonya. His tomb remains to this day one of the most important sites of pilgrimage in the Islamic world, a second K'aba for the Sufis and the spiritual center of

flgures is rare in the history of Surfism and has become proverbial in the East.

Harassed by some of the disciples who had become jealous of the fact that Jalaī al-Dīn spent all of his time with Shams, the latter left Qonya in 643/1242-3.

Rūmī became so distressed that he sent him many letters and massages containing his first poems in persian and Arabic and finally, after having discovered that he was in Damascus, sent his own son Sultān Walad after him. Shams finaly accepted to return to Qonya which he did in 644/1243-4, but after a short stay disap peared again, this time permanently. Jalāl al-Dīn searched two years for him and came to Damascus himself but to no avail. Shams al - Dīn had disappeared leaving Rūmī with the shams, the sun of gnosis, that shone at the center of his heart. Rūmī returned to Qonya, began his open instruction of Sufims and devised the spirittual dance (samâ') for which the Mawlawī order has been famous for the past seven centuries.

The rest of Jalāl al-Dīn's life from 647/ 1249-50 to 672/1273 was the period of dissemination of Sufism and the esoteric Sciences contained in it. He trained numerous disciples, some of whom like Salāḥ al-Dīn Zarkūb Qunyewī and Ḥusām al-Dīn Chalabī were themselves spiritual guides. The fromer was a simple goldsmith but of an exalted spiritual state who died in 657/1254 and was buried according to his own will with the accompaniment of Sufi music. The latter was from Urmia, his father being a master of one of the orders of chivalry

that remarkable age of saints and sages. The life of Shams is indeed shrouded in mystery. There is no doubt that there was such a human being,although he appears in the writings of Rūmī as both a person and a spiritual function. (6) This man, who was at once a learned Sufi, the author of the powerful Maqâlât(7) and a wild qalandar who fled Social connections, appeared liks a sudden meteor in the heavens and disappeard with the same rapidity with which he had illuminated the sky of Rūmī's life. Even his death remains a mystery and he has several tombs which have remained sites of pilgrimage to this day.

There is no doubt that Shams al-Dīn Tabrīzī was not just a sufi master for Rūmī. He had already practiced sufism for many years before meeting Shams al-Dīn. It seems, rather, that shams al-Din was a divinely sent spirtual influence which in a sense "exteriorized"Rūmī's inner contemplative states in the from of poetry and set the ocean of his being into a motion which resulted in vast waves that transformed the history of persian literature. One can say that Rūmī was the type of Sufi who needed spiritual companionship in order to express heimself in words. The companionship provided by Shams al-Dīn was so powerful that it transformed a sober teacher to an ecstatic poet and brought into actuality the poetic creativity within Rūmī's being. The first poem ever written by Rūmī is in a letter to Shams; moreover, from the time of their encounter until Rūmī's death, the latter never ceased to compose poetry. There developed such a profound bond between these two towering

disciple of Burhān al-Dīn until the latter died in 638/1240-1. During this period Rūmī also continued to study the formal religious sciences in the Halāwiyyah school in Aleppo until he became a perfect master in such disciplines as Quranic commentary, sciences of Hadìth, jurisprudence, theology and even philosophy. Rūmī is one of those Sufi masters who was an authouity in both the exoteric and the esoteric Sciences and had mastered all the traditional sciences before transcending them in that supreme knowledge which means also union and which obliterates the traces of all Knowledge that is derived from the separation of subject and object. During this period Rūmī also travelled to Damascus and is said to have spent some four years in this city, which he knew well. (5)

Having become a master of both the shari'ite sciences
and Sufism, Rūmī established a circle around him in Qonya, and from 638/1240-1 to 642/1244-2 was occupied with teaching the religious sciences. It is said that he was a popular teacher and that as many as four hundred students attended his formal classes. Most likely at this time he also taught the esoteric sciences to a smaller circle of adepts, for already he was an accomplished Sufi.

In 642/1244-2 the life of Rūmī was transformed
through his encounter with that mysterious and powerful his figure , shams al-Dīn Tabrīzī, who had entered Qonya that year after Spending some time in Baghdad where he had also met Awhad al-Dīn kirmānī, another of the outstanding Sufi poets of

set out for Baghdad where they were held in high esteem and met many of the scholars and Sufis of the city, and from there they went to the Hejaz and performed the pilgrimage at Mecca. It was after this journey that most likely as a result of the invitation of 'Alā' al-Dīn Kayqubād, the ruler of Anatolia, Baha' al-Dīn came to Asia Minor and finally settled in Qonya, a city associtated with his family to this day.

The family of Bahā'al-Dīn walad was welcomed warmly in Qonya, which was witness at this time to many immigrants from the eastern cities of persia, Since Anatolia offered a rare haven of peace and tranquility in the Islamic world during the turbulent years of the Mongol invasion. Bahā' al-Dīn rapidly gained fame as a religious scholar and Sufi and died with honor when Jalāl al-Dīn was 24 years of age.

strangely enough although JalāL al-Dī was 24 years of age.

Strangegy enough although Jlalāl al-Dīn was close to his father, it was mostly in the exoteric sciences that his father had served as a teacher for him.

In fact upon the death of his father Jalāl al-D̄n succeeded him as religious authority giving opinions (fatwâs) on questions pertaining to the sharîah. For a full year he devoted himself to this function until he met Burhān al-Dīn Muḥaqqiq Tirmidhī. a Sufi master of high quality who was himself a disciple of Bahā al Dīnwalad. It was through Burhān al-Dīn that Rūmī inherited the spiritual heritage of his father and became initiated into the mysteries of Sufism. For nine years Rūmī practiced Sufism as a

spoken aginst the kubrawiyyah.

others have spoken of the imminent danger of the mongol onslaught which forced Baha al-Dīn Walad to flee westward. Althuogh it is difficult to determine definitely which of the two theses is historically true, we believe that the danger of the Mongol invasion was a more likely cause considering that Bahā al-Dīn was highly revered in Balkh at the time of his departure and probably could have remained in the city even if some internal pressure were put on him.

Be it as it may , it was in the design of providence

to save Jalāl al-Dīn from the immense destruion that Balkh and other cities of Khurasan were to face soon. Bahā al-Dīn Walad set out with his whole family and a group of disciples towards the west probably some time around 617/1220-1. It is said that in Nayshapur he met the renowned persian sufi poet and saint Farīd al-Dīn 'Attār and presented Jalāl al-Dīn to him. In the words of Dawlatshāh, 'Attār "came to visit Mawlānā Bahā' al - Dīn. At that time Mawlānā Jalāl al-Dīn was small. Shaykh 'Attār persented his Asrâr-nâmah to Mawlānā Jalāl al-Dīn as a gift and told Mawlānā Bahā al-Dīn, 'soon this son of thine shall set the spiritual aspirants of this world afire'."(4) There is no reason to doubt that such a meeting did take place. There is certainly a direct spiritual link between 'Attār and Rūmī, and more particularly the Asrâr-nâmah was always held dear to Rūmī and several of its stories were made use of in the Mathnawī.

From Neyshapur Bahā al-Dīn Walad and his entourage

product of that islamic persian culture Whitch in the 7th/13th century dominated the whole of the eastern lends of Islam and to which present day persians as well as Turks, Afghans, Centeal Asian Muslims and the muslims of the Indo-pakistani subcon tinet are heir. And it is precisely in this world that the sun of his spiritual legacy has shone most brilliantly during the past seven centuries.

The father of Jalāl al-Dīn Muhammad ibn Husayn
Khaṭībī, Know as Bahā́ al-Dīn Walad and entitled sultān al ʿ-ulamā, Was an outstanding Sufi in Balkh connected to the spiritual lineage of Nejm al-Dīn kubra. He is the author of the Ma'ârif, a masterpiece of Sufism which left its indelible mark upon Rūmī´s Mathnawî (3) . It was in the bosom of a family devoted to learning and imbued With spirituality that Jalāl al-Dīn was born and where he received his earliest education . And it was in the company of his father that Rūmī left his city of birth for ever when he was about twelve or thirteen years old.

It is not know with certainty why Bahā' al Dīn
Walad left the eastern provinces of persia westward. Two reasons have been forwarded: the Mongol invasion and internal political causes. Some historians have forwarded the thesis that Muhammad Khwārazm Shāh, the powerful ruler of Balkh and other regions of khurasan at that time, was opposed to the Kubrawiyyah order to which Bahā al-Dīn Walad belonged and that he was encouraged in his oppsition to the Sufis by the well-known theologian Fakhr al-Dīn Razi, who is known to have

Part 1
Life and Works

Life

That unique orchestrator of the music of the heavens and revealer of the Divine mysteries in the language of the nagels, Jalāl al- Dīn Rūmī, Was born in Balkh on the 6th of Rabī ‘al - awwal 604 A.H. correspondidg to the 30th of September, 1207. His proper name was Muhammad, title Jalale al-Dīn and later "Khudāwadagār" , "lord". In poetry he used the pen-name "Khāmūsh" (Meaning "silent") and from the 9th/15th century came to be Known as Mawlawī, the term deriving from his earlier title of Mulla-yi rūm, “the learned master of Anatolia”. His disciples such as Ahmad Aflākī called him "The Greatest Mystery of God" (sirr Allah al-a ẓam) while the persian speaking world usually refers to him as Mawlānā. In the West Where his fame has spread steadily since the last century he is usually known as Rūmī, Rūm referring to Asia Minor Where he spent most of his life.(2)

Jalal al-Dīn was born in a major center of persian culture, Balkh, from Persian speaking parents, and is the

1. Hence philosophers have said that we received these harmonies from the revolution of the (celestial) sphere,
2. (But) The true believers say that the influences of paradise made every unpleasant sound to be beautiful.
3. We all have been parts of Adam, we have heard those melodies in paradise.
4. Although the water and earth (of our bodies) have caused a doubt to fall upon us, something of those (melodies) comes (back) to our memory.
5. There fore sama (music) is the food of lovers (of God), since therein is the phantasy of composure (tranquillity of mind).
6. The fire of love is made keen (inflamed) by melodies, just as the fire (ardour) of the man who dropped walnuts (into the water).

پس حکیمان گفته‌اند: این لَحْن‌ها	از دَوارِ چَرخْ بِگْرفتیم ما
مؤمنان گویند: کآثارِ بهشت	نَغْز گردانید هر آوازِ زشت
ما همه اَجْزایِ آدم بوده‌ایم	در بِهِشت آن لَحْن‌ها بِشْنوده‌ایم
گرچه بر ما ریخت آب و گِل شَکی	یادمان آمد از آنها چیزکی
پس غذایِ عاشقان آمد سَماع	که دَرو باشد خیالِ اِجْتِماع
آتشِ عشق از نَواها گشت تیز	آن چُنان که آتشِ آن جَوْزْ ریز

(مثنوی ۴/ ۷۳۳)

RUMI
Persian poet and sage

by

Seyyed Hossein Nasr

RUMI
A Spiritual Treasury

with works by

Seyyed Hossein Nasr

William Chittick

Annemarie Schimmel

Compiled and Translated by

Shahabuddin Abbasi



Morvarid Publications

Tehran 2004